

كتاب توضيح في اصول الفقه

علوم ٢٥



جميع المخصصات عشرة إذا علمت هذا عند الشافعي وأما عندنا فلا يبقى الأربعة الأول مخصصا بل قصرا

الاستثناء نحو إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا

والشرط نحو أنت طالق إن دخلت الدار

والصفة نحو وآتوا السائمة زكاة

والغاية نحو أتموا الصيام إلى الليل

ودلالة العقل نحو خالق كل شيء نعلم أن الله تعالى خارج عنه

ودلالة اللفظ نحو اقتلوا المشركين بقوله وإن أحد

والحس نحو وأوتيت من كل شيء

[illegible]

والعادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف

ونقصان بعض الأفراد نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب

وزيادته نحو لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب



الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير آغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين
ومائة وألف



هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرة مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بأنوار العناية
مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر
الأكمل الأتم وهو آغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله للخير المزيد والبر الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير إليه سبحانه وتعالى
محمد أمين المفتش بأوقاف الحرمين
عفي له





بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى نبيه المصطفى
محمد واله مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا **وبعد** فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى لتاليف كتاب
تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن
شرح بعض المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب **واعلم** اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب
الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف **ثم بعد** ذلك
وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا
الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغير
الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وقضى بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات
وحدود مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعيد ضبط الاصول
وتنبيهات لم يسبقني على مثلها احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من
فرسان هذا العلم الى هذا الامد جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة
من حق ان يتوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه
العالي في الامصار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف
بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيت الله الحرام الذي تصعصع بصدمة سنابك

الهرماني

الهرماني وانهزم بحسن شعار المشاة والرهبان رافع لواء الشريعة الغراء محيي
مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شمس الاسلام
والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الحق المبين اعز الله انصاره
بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب عزه وعلائه فهو
الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره واستنفذ كماله لرفع
قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشعال نور الحق نارا
واظهره بعد الاعفاء في طريق الدين القويم سلطانا ومنارا فاختصاصه
بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة
هذا الكتاب الشريف بشرائف القابه فاني بمعزل عن الالتفات
الى ابناء الدنيا وهم فانهم عن فضلا عن ان اذكر في كتب الشريعة
شيئا من اسمائهم وصفاتهم **وسميت هذا الكتاب بالتوضيح** في حل
غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمني عن الخطاء والخلل كلامنا
وعن السهو والذلل اقلامنا واقدامنا **اليه يصعد الكلم الطيب**
افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى **وبالحق انزلناه**
وقوله تعالى **انه لقران كريم** وقوله الطيب صفة الكلم والكلم وان كان جمعا
وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث
نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لا اصولها من مشارع الشرع
ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على
ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة
الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى شارع على اربعة اركان
قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات
خيام ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو
الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين
في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه

من العلم بالاسرار التي اودعها الله فيها ولم يظهر احدا من خلقه تعالى عليها
والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع
عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه وسنة نبيه
المصطفى وفصل الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم
على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم
في المقيس وبالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ
سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها
الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها
الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان
قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس على الوجه الذي الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل
عهد وزمان على مباحثة الاصول اي مقبلين عليها من اكب على وجهه
سقط عليه فان من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ
الامام مقتدى الائمة فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام
وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته
مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون
بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينيه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت
تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد
المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول
الامام المدقق جمال العرب المعروف بابن الحاجب مع تحقيقات بعيدة وتدقيقات

غامضة

غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب
لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما
عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون
الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول
والله تعالى ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه
الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه او اصول الفقه ما هي ونعرفها اولا
باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها
باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال
الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر
والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله والتعريف بالمحتاج اليه
لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريفات
الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا
ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا
المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي
هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين
الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وصدق عليه
الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف
اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر
في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي على العلة
الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية
والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على
هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها المحدود ولا يصدق عليها لان الاشياء

لا تسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله
فالمعرفة ادراك الجزئيات من دليل فخرج التقليد قوله ما لها
وما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في
قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب
فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه
كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد
طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشر
ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل
جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين
واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات
كالصلوة والزكوة والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم
الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في
الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها
وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمة الله عليه
انما لم يزد هذا القيد لانه اراد الشمول اي اطلاق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات

ومن

ثم يسمى الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تعالى المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات
التي ليست باحكام اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث
والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم
ما سوى خطاب الله المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله
تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب
تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف
الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن
العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من
ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف من ادلتها المخصوصة بها وهي
الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان
قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله
التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب
على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر ولما عرف الفقه بالاحكام
الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله
تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل
جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرج بقوله
بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم
كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير
اي الاباحة وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية
ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو متعلق بافعال المكلفين

مطلب تعريف الحكم

بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط
ذلك كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لها فلو ذكر احد النوعين
وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي
لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة
انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن
الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل
على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتأخرين من تابعي
الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد
امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق
لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد
عليه اي التعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب
لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء و
المقصود بالتعريف وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة
اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلق بافعال
المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا
هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرها فان تعلق الحق بماله
او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه ويجي
في باب الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد
ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم
ان المضاف يقدر فيه طرفا نحو اتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها
فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه
ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال
يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا انه ثبت بالقياس فان

القياس

القياس للحكم مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا واعتبروا
اي من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع
انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب
الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية
وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية
العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم
بخطابات الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا
ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص
بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو
قوله يخرج نحو آمنوا فاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة
يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكاما شرعية اذ لولا خطاب
الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل
شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن
بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع
فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه
يكون جامعا ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل
فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما
وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه
المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري
ولا يرد عليه اي على الفقه المصطلح التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج
مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قيل اعلم
هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج
لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا
لا نم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بها بوجوبهما فقيها لان المراد من الاحكام

لبين بعض الاحكام وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسئلة مما دلتها سواء علم
كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الايمان
ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان
العالم بذلك لا يسمى فقيها كالعلم بمائة غريبة فان من الفقه مع ان العالم
بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه
لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لاتحصى ولا تتناهى ولا ضابط لجميع
احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض النسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التبعيد لا يوجد
لغير الفقيه والقريب مجهول غير مضبوط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد
حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم
كابي حنيفة رحمه الله لم يدر الدهر اي اذا حلف لا اكلم فلانا دهرا بالتنكير فابو حنيفة
قال لا ادري ما الدهر للخطاء في الاجتهاد ولان الحكم في بعض الحوادث
ربما يكون مما لا يكون للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر
العلم ويراد به التهيؤ المخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت
هذا فلا بد ان يكون الفقه على الجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو
العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد
الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم
في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة
رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل البعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة الا على المستنبطين منهم
وعلم المسائل الاجماعية تشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل تشترط ملكة الاستنباط
الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائط وما قيل ان الفقه ظني
فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها
فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به او انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان

لعل بعضهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه صح

العلم

العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا
ان الشرع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب
ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت
الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون
صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت
الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله
تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا
فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان
ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول
اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه بالنسبة الى الثلاثة الاول
اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا
بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط
من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابت
بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى
واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس
الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني كقياس حرمة وطي ام
المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة
اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط
الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافية فالآن يعرفه باعتبار انه
لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه
على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وا

تلنا ... على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل
على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه
الزام الخصم وذلك كقواعده المذكورة في الارشاد والمقدمة وغيرهما التي تبتني
عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا
الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي
تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
هذا الحكم ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة
في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل
اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت
الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل
القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم فكانه قيل كلما دل
القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت
الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول
الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت
به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها ولا يكون الدليل منسوخا
ولا يكون له معارض مساو او راجح فيكون القياس قد ادى اليه رأي
المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء
جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود
يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل
بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد
يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وليس للمقلد منها فلهذا لم تذكر

مباحث

مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم
المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد
فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم
واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه رأيه
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا
ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا
علم اصول الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق
لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد
حقيقة رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل
اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا
عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ناشية من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف لكونه عبادة
او عقوبة او نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف
باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية
والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك
القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر
الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه
بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا
شانه وهذا الفعل صادر من المكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه
هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل
على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات

يثبت ذلك الحكم لكن وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع
المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القياس القضية الكلية المذكورة
التي اي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل
القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا
كل حكم كذا يدل على ثبوته كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال
على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية
والاحكام الكليين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الاولى
والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة
للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع
هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية
للادلة الشرعية واثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي
ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
الفاء في قوله فيبحث متعلق بجعله هذا العلم اي اذا كان هذا اصول
الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما و
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة و
والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف
فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا
ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية
المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن
لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال
ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولا في القضايا التي
هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع
تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع
موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا

فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذا الاعراض الذاتية للحكم
ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا
بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك
فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني
اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا
الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا يثبت بالقياس
ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فبمعزل عن
هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو
الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث
المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت و
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم عليه واعلم ان قوله
ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم
بعد مباحث الادلة بناء على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه
من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة
من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به
خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل
هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث
انها موصلة الى التصور والتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال
الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل
اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد ام لا فهذا البحث يذكر على سبيل
التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث
هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم
الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة

الاربعة بثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب
والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان
القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان
القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان
نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي
معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما
وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها
التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا
ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن بدن
الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه
في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات الادلة
للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال التصور او التصديق الى التصور او التصديق
وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين
وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه
الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها واختلاف الموضوع يوجب اختلاف
العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع [illegible] الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية
معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد يصطلح على ان الفقه و
الهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اورده من
النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من
حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن
الانسان ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما
ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال من حيث انه موجود موضوع علم الالهي
فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما
ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن

اجزائه

اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها
فالحيثية يكون بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها
شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة و
المرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث
في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان من المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول
هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها
اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء فلحوق بعضها
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبداء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته
فهو المطلوب وان كان لغيره فنتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي للتسلسل في المبداء
ولانه يلزم استكماله عن غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع
علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين و
اختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض
وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة
في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام من حيث ان لها شكل وموضوع علم
السماء والعالم من الطبيعي اجسام من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء
الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن تلك الحيثيتين والواقع خلاف ذلك
والله اعلم فنقسم الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان

الثاني في الاحكام

الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات
الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف
القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي
كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم
في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت
تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات
فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب
بل تشخيصه جواب اي كتاب ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا
الخ فلا يخ اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب
بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد
وان عرفوا القرآن بهذا فليس هذا تعريفا لماهية القرآن ايضا
بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فبهذا التعيين
احد المحتملين وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي
الذي هو صفة للحق عز وجل على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي
المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم
الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد بتعريف ماهية المصحف ولا يمكن معرفة ماهية
المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة
على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله
على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه
وهو لا يفيد معرفة الشخص بل لا بد في الاشارة او نحوها الى مشخصاتها
ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام
فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد
لكونه شخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه المركبات

تركيبا

تركيبا خاصا سواء يقرأ جبريل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق
هذا فقولنا على ان الشخص لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن
شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل
الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة
كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن
فلا يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وثانيهما ان نقول
لا مشاحة في الاصطلاحات ونعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات
التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل
التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة
المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا
بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا
الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته
لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل
ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف
الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود والمتعارف كما عنينا بالمصحف
لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين
الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته
الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث
في هذا الباب من الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من احكام
تتعلق بالمعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب
الوجوب وفي النهي من حيث يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع
تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع
سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام

اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء بغير العربية في الصلوة
من غير عذر جازت الصلوة كقرائة الجنب والحائض حتى لو قرءا آية من القرآن
بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا
القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورده
ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان
القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى
فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم
الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك
كما سيأتي وهذا اما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة
ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار
الاستعمال اي انه مستعمل في الموضوع له او في غيره ثم باعتبار ظهور المعنى عنه
وخفائه ومراتبهما وهذا اما قاله فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان
بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه
ثم في كيفية دلالته وهذا اما قاله فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف
على احكام النظم التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى

التقسيم الاول

اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا تارة
للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان ووضعا واحدا اي
وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له والا
فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع
للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة
مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير
محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

قوله

قوله والا فجمع منكر وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثلا رأيت
جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر
واسطة بين العام والخاص وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا
الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام
والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم انه لم ير جميع الرجال فلا جرى له وان
كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي
باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول في القسمة
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته و
معرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا او ايضا الاسم الظاهر ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم
جنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق
او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع
لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع
وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا
للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من الخاص لان
المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل من هذه الاقسام قد يجتمع مع بعض
وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضع تارة للباصرة
وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة
لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام
والمشترك لكن بين العام والخاص تنافيا اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا
وعاما بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناها

فصل في حكم الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة

بينة

الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك
الامر الخاص على زيد قطعا ويحتمل انه يراد بالقطعي معنيان والمراد منهما المعنى
الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال
اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر
الذي طلق فيه يجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء
لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر وفي تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر
عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حال الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة
يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب
طهران وبعض طهر على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك
جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب
طهرين وبعض بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه
لو كان كذلك لا يكون بين الاول وبين الثالث فرق فيكفي في الثالث
بعض طهر فيبقى انه اذا مضى جزء من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد تفردت بهذا وقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب
الخاص كحقيقة ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الافتداء
المرأة وفي تخصيص تقرير الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين انه نوعه
بغير مال او بمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال
او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب

لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه صح

اعلم ان الشافعي رح يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله فاولئك
هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق مع الخلع
ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا فقال الحنفية لا يلحقها صريح الطلاق
فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن
مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال
اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد
اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رح والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة
التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها
او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره
بالشارع فيكون اذا مقدرا اقلا فاقله لان قوله فرضنا معناه
قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع النقصان او الزيادة او يمنعهما والاول منتف لان الاعلى
غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين
ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء معتبر شرعا في مثل هذا
الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم لانه يتعلق
بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا
في هذا الفصل مسائل اخر اوردناها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ
الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع
مع الضمان **فصل** حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل
لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما
لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة
فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه

يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
المراد به نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند
البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن
فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة دراهم باتفاق بيننا وبينكم
لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة
المجيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد من لفظ يدل
عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع لها الالفاظ وقد
قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية
وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطء كل امة مملوكة سواء كان
مجتمعة مع اختها في الوطء اولا وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها
تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء
بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن
مسعود رضي الله جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف
علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله من شاء باهلته ان
سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن لاية يتربصن يدل على ان عدة المتوفى
عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان
عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات

الاحمال

الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي
عنها زوجها ويكون حاملا وذلك محكمه اي النصوص الاربعة التي تمسك
بها علي وابن مسعود رضه في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند
الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي
تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام
يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا هو
قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما
ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له
الا ان يدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع
الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عام والاحتمال الغير
الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص
فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه لو كد بكل واجمع
وايضا عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام
لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد
يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل
فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا
لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ
خاص اخر له معنيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في
الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد
الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو
العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل
ما يورث العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام فان

يوجب

كان المخصص هو الكلام فان تراخيا لا نم انه مخصص بل هو ناسخ فبقي الكلام
في المخصص الذي موصولا وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص
والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ
والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا
يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض
في قدر ما تنافيا وكذا ان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متاخرا ان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر
عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص لا يكون الخاص ناسخا للعام
بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام مخصصا بل يكون قطعيا
في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض ما ينا ولم
لابد من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما
بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير
المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر
العام على افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت
طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل
السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا
له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وبمستقل وهو اي القصر بمستقل
التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق
كل شيء نعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وكتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما
العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا
فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
ولتسمى مشككا او زائدا نحو لا يعطف على الفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل
اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة
في الباقي لان الوضع وضع للفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام

نحو قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل

حجة بلا شبهة فيه اي الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان
مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا و يسمى
هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث ان لفظ العام
متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى
وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام او بغيره فان
العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان
يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان
التخصيص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء معتمدا
على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب
الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منه الصبي والمجنون بالعقل دليل
فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها
مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل
تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة
اصلا معلوما كان المخصص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت
به الحكم فان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند
البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه يبين انه لا يدخل فلا يقبل التعليل في الاستثناء لا يقبل التعليل لانه
غير مستقل في نفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا
التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص

كالاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند
البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء
المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصوص لانه كلام
مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصوص كلاما مستقلا وكان معناه
مجهولا يسقط هو ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه
لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام
وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل
فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان
ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي
دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه
ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين
انه مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا
يسقط بنفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك وان كان اي المخصوص معلوما فللشبه
الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ
يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس
بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه
الصحيفة بل يريد من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان
عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري
انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام وللشبه الثاني لا يصح
تعليله كما هو عند البعض فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به
اي الشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصوص غير داخل في حكم
العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى

واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت
العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما
قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب
ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي
ان عنده لا يصح التعليل فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرج
من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص
ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة
فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص
صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي
ينسخ الحكم من بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض قياسا صورته ان يرد
نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام
فانا نجعله ناسخا لا مخصصا فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه
ولا يلزم به المعارضة لانه ايبان انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر
والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء
في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى
وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة
فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع
في الآخر بحصته من الثمن المقابل لهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا

ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني
ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول البيع في غير المبيع
وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن
لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل
بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا
باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان
المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم
يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين
حصة كل واحد عند ابي حنيفة وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ
بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم
على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه
بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه
المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا
وذلك بالفين وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون
محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون
شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية
ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء دون الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا
في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول
غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وللجهالة

ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع صح

المبيع

المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع
وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا
كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع
الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث
يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع فيصير
كالاستثناء بلا شبهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

واذا كان كل منهما معلوما صح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر شبه الاستثناء صح

مطلب في الفاظ العام

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال او عام بمعناه
فقط وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل
واحد على سبيل الشمول كمن يأتي فله درهم او على سبيل البدل كمن يأتي
اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا اي يصح اطلاق
الجمع واسم الجمع كالقوم والرهط على عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية
له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على افراد ذلك المعين فاذا كان
له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس
المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ابتنى معنى العموم لان اقل الجمع ثلاثة
وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله
تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة ولنا
ان اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في
الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى مجاز كما يذكر الجمع
للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان
المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم
الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا
نهى النبي عليه السلام ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان
والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام في سفر اثنين
وانما حملنا على احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا

فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا مثل الرهط والقوم صح

قلوبكما صح

مجاز اطلاق اسم الكل على الجزء

لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فنعلم ان الاثنين جمع فنقول
فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع
فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل
وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد
الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء
الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس
رضه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فيها اي من الفاظ العام الجمع
المعرف باللام اذا لم يكن معهود الان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض
الافراد لعدم الاولوية فيتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي
او الذهني واما للاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل
ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق
الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع
الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام
لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية
من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصحيفة ولا يمكن
حمله على العهد اذا لم يكن عهد بقوله ولا البعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا
فيتعين الاستغراق وتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه الله عنه بقوله
عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء [illegible]
هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله انما الصدقات للفقراء
ولو نذر لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك

النساء

اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة صح

لا الماهية صح

بعد رسول صح

صح

النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هنا
معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم
الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء
الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا
يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون للتعريف
الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم
يحمل ليبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق
في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام
معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على
حالها تبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا
معنى كلام فخر الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا
ابقيناه جمعا خلاف العهد اصلا فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل
على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل
عليه قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم
السلب فجعلوا اللام للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام
ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند
البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى اذا لم يكن للمعهود كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة
الا ان تدل القرينة على تعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج
تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم
تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم
في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى

للتعريف صح

الجمعية صح

واجيب عنه بانه صفة لا استثناء والا لانتصب ولذلك حمله النحويون الا على الغير صح

صح

والحكم التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي
فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر
اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من
الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما اي طرف النفي وانما قيد بقوله
واذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان
لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال
فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو
لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح
التعليل ولان النسبة الى المشتق يدل على علية الماخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما
فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام بعموم العلة ومعناه
لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس
الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيدة
من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة
في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقا اذا كان في الانشاء نحو ان تذبحوا
بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو
رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة
كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت نكرة كذلك
في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس
رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح

الا مع العسر يسرا

الا هذا

ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الالف وان اقر به
منكرا يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام
العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور
وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر الا رواية
لهذا العكس ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح ومنها اي ومن النكرة تعم
بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر لا يعتق الا واحد وان قالوا لان
في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا
الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصف بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية
وههنا فرق اخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي قوله اي
عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع
النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فلا يبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي
الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ ههنا
يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو اي باب دبغ فقد طهر هذا
نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين
يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير
من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل كل واحد لكن
يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو تقع خاصا
كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد البعض
مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل
دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا
عتقهم او في من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل
عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم الا واحدا الا ان

من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن
اي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان
فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية
العموم والتبعيض في المسئلة الاولى هذا مراعى لان كل يتعلق بمشيئة مع
قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع
النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف
من شئت فان المخاطب ان شاء الكل لمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض
وهذا الفرق والفرق الاخير اي مما تفردت به ومنها ما في غير الفعلا ء
وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلاث
ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل
على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل
الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة
فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل
واحد اذ كل فرد في قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل في لا عام على سبيل البدل فاذا
اضاف الكل اليه تقتضي عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد
الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا
يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا
فلفظ الكل دخل على قوله من دخل اولا فيقتضي التعدد في المضاف اليه وهو من
دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد

وان

وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام في
اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق
الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز
لانه في حالة التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا
ينافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار لكل اي الكل
الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول فردا
او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فهنا
يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا
يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق
السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول
على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق
النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا
لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام
دال على ان المجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق
النفل سواء كان السابق منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق
مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى
النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتامل فان ترجح
بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله
عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس فالشافعي رحمه الله لا يجوز الفرض في
الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل
ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض
الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه

فان دخل منفردا او مجتمعا

لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب سكال وهو ان يقال حكاية
الفعل لا تعم كما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت
الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب لان هذا ليس من باب حكاية
الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة
ثابتة للجار وليش سلمنا ان هذا حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق
الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار **مسئلة** اللفظ الذي
ورد بعد سوال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان
خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس
اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول
بلى واكان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد
وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد
معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر
انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير
المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ
نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة وعند الش فيحمل على الجواب وهذا اما قيل ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف
الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمومنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان
احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك
الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي

اللازم

اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب
تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمومنة وان اتحد اي الحكم فان اختلفت
الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اي
بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه
وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب
نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل
النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر
وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم
سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم
يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن
ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله
يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم
في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة
ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم
ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق
يوجب اجزاء غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا
كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى فيقول في جوابه ثم المقيد اولى لكن اذا تعارضا
ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات
ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص
وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الآخر

وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي
لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى ولا تسألوا عن اشياء ان
تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل
على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني
اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا
ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد
المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول
الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل
بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه
الدلائل لنفي المذهب الاول وهو يحمل مطلقا فالآن نشرع في نفي
المذهب الثاني وهو يحمل ان اقتضى القياس فقال والنفي اي للتقييد
عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي
ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة
يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والا لا عدم اجزاء تحرير
رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة
على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون المعدى حكما
شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة
كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة
غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه
فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال
عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة
فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير
الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب المؤمنة

ابتداء

ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام
موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض
فلا يوجد ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة
المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول
من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا
ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان
يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء
الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب
بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي يدل
على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي على
نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
الاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو
قوله تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية
العدم بعينها اي تعيين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي
وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم
ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من
تعدية القيد فيبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو
وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي
وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى
في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس
ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى اثباتا او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد
كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي عما ذكر في المحصول
على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد

فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها
ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالقياس ايضا عندكم فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله
لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بالقطعي
وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا بالنص ثم بالقياس
فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل
المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام
وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر
الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة
الجزوية وذكر فيها مانعا آخر بمنع القياس وهو ان القتل من اعظم
الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه
فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق
في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا
في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق
ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق
لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال
انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من
الابل السائمة زكوة مع اتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق
لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر
وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي
عدل منكم مع اتحادهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب

عن

عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام
ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما **فصل** ثم المشترك التامل يعني يترجح
احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون
الآخر او لكل منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع
لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون
الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله
يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث يثبت
المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى وكل وضع يوجب ان لا يراد
باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام
المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن
عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين
فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله
في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما
على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما ولا مجازا لاستلزامه
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق
المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله تعالى
رحمة ومن الملائكة استغفار قلت لا اشتراك لان سياق الآية
لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف
باختلاف الموصوف كسائر الصفات بحسب الوضع اعلم ان المجوزين
تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من
قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا العبس من المتنازع فيه فان الفعل

وذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققين من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي واصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه

يتعدد ولتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا ان التعدد بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا
لا نجوز في مثل هذه الصورة اي صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الاية
من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال اسم
المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين
بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى
الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة
يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية
الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا
او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعا فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو
ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان
الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه لان المحبة
من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة
مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله
تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا
المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس
ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى
اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود
الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به
الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد
بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان

ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب صح

المراد

المراد هو الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس
اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما
ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين
منهم لم يلتزم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس
على الارض في الجميع ولا نحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من
الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة على ان محكم التنزيل ناطق بهذا
وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصاة وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله
لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع
من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات **التقسيم
الثاني** في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع يشمل الوضع اللغوي
والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون
الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه
من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة
لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه
من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير
ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون
بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي
المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين وان لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة
ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون
وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول
فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول
مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من
حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب على البعض

من التقسيمات الاربع هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل في المعنى ان استعمل فيما وضع له القانون الا مستعمل اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة

العلاقة بفتح العين المهملة

افرادالموضوع له حتى يهجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس
بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي
المعنى الاول وهو مايدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت
له وهو مايدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة
له ابتداء اي انها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى فصارت استماله فظهر ان اعتبار
المعنى الاول فيه وهو مايدب ليس لصحة الطلاقة اي المنقول عليه الضمير يرجع
الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول
كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه ذلك المعنى ولا لصحة الطلاقة اي المنقول على المعنى الثاني وهو مايدب
مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو
المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى اللازم
هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم
المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني
اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان
الوضع قد لا تعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة
والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة
الاطلاق ولا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس
في اللغة مثل ان يقال ان ساير الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة
ليس مرعي في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث
فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا الغفلة منه
فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة
اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى المنقول عنه في المنقول
ليس لصحة الطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح

الطلاق

اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق الصلوة
شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان
في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح
والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح
وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي
وعند علماء البيان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لمعناه
الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن
قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن
المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم
طول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع
له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب
المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسب الى غيره
لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل
فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل
لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع
البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده
فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا
الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه
لم يجئ وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

فصل

هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة
لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على شيء

هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى
فكان ينبغى ان يقول فان اردت عين الموضوع له تحقيقة لكن لم يذكر هذا
القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير
الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض
الازمان فمجاز عنه باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل المراد ببعض الازمان
الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن
بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له
مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين
زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر
خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر الذى ارتفت
وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان يزيد معنى
لازما لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد
الانتقال فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير
اذا اطلق على الاعمى وكالغايط وهو اى اللازم الذهنى اما ذهنى محض
ان لم يكن بينهما لزوم فى الخارج كتسمية الشئ باسم ما يقابله كما يطلق البصير
على الاعمى او منضم الى العرفى اى كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب
عادات الناس كالغايط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان
المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى او الى الخارجى اى يكون
الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا
فسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا وحينئذ اى اذا كان اللزوم الذهنى
منضما الى العرفى او الخارجى اما ان يكون احدهما جزء الاخر كاطلاق
اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل
على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف

على

على قوله جزء الاخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اى اللزوم
اما بحصول احدهما فى الاخر كاطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس واما
بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت
وبالعكس كقوله تعالى وينزل من السماء رزقا فهذا يحتمل العكس ايضا
اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق السبب على المسبب لان
الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اى صلوتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق
المشروط على الشرط او يكون صفة له وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف
بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم
فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة
مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة
الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا
ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد
الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد
بدون الرقبة والرأس لا اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل
فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول
فيه وهو اعم من حلول العرض فى الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا
اذا وجدت من حيث الشرع يصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال فى معنى
المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اى ينظر فى التصرفات الشرعية
كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع
كما فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى يصح استعارة احدهما للاخر

كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في
غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعي هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها
تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه
عليه السلام اينعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح
لملك المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق
اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا
اي نكاح غير النبي ينعقد بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت
امة يثبت الهبة وعند الشافعي رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج
لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع
النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما و
واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين
اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ
الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا
يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة
لك لا يحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور
اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اي للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو
المالك اي لو كان وضع لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوج
على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فلما كان المهر عليه والطلاق
بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة
فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا

علمين لهذا العقد جواب سؤال وهو انه يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب
بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما
موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا
ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع
لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا
نكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع
او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك
المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي يكون
المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية
له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه عتق في
الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه
ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك
العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان
اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق
هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا
انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل
واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف حال قيام المشتق منه بذلك
الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي
لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل
فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ
المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة

غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله فان
قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني
في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق
المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت
ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت
ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء
لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله
اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم السبب على المسبب على ما قلناه وهو قوله
فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه
قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين
فالمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس
شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة
كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على
الاصل نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وملك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة
اذ هي تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رحمه الله
اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق ايضا
بطريق الاستعارة جواب سؤال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ
الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة
ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بني على
السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها واما اسقاطات كالعتاق والطلاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا

لانها

لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما
فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف لان الطلاق
رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقول لا تعتبر
المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار
عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت فنقله الشرع
الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف
في مسئلة تجزي العتاق والطلاق ازالة العيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة
بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة عند ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة تجزي الاعتاق
لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك لا بمعنى ان
الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اي
يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند
الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر
منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل
او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان
عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق المسبب على السبب فيكون المجاز في المفرد
فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله
او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز
بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول
في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك
يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا
الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة
القيد ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس
لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل ببطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان

ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة
القيد فلا تصح استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر
عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت
البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه
المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يطلق طلاقه
على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان
ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو
اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف
العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم اعلم
ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق
والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق
السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح بل اطلاق
اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم انما
لا يثبت العكس لما ذكرنا ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال
البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع فى انواع العلاقات لا فى افرادها
فان ابداع الاستعارة اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع
فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة فى اخص
الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى حنيفة رح وعندهما فى
حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى لاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم
به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان

الا

ومن شرط امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما
اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان
الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى
يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف
عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا
وعند ابى حنيفة رح فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا
ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى
يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك
المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى المعنى
مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا حر اى قائم مقامه والاصل
وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين
احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا فى جهة الخلفية
فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون فى جهة
الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة
فى حق الحكم اى حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقى وعند ابى حنيفة رح هذا اللفظ
خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى
والخلاف فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان
المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل وفى الخلف لا فى جهة الخلفية
والامر الثانى ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بالحقيقة
اى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى
مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذرة
فعلم ان الاصل هذا ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد
به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما

بشرط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ
من حيث العربية لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه
فالثانى اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا
وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلا بد من امكانه اى
امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا
بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى
مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة
ان يحلف بقوله والله لامسن السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف
عن البر ففى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة ففى مسئلة
مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان للنبى صلى الله
عليه وسلم وان حلف لا يشرب الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه
لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها تان المسئلتان
والفرق الذى بينهما وانما لم يذكر فى المتن مسئلة الكوز لان المعتاد
فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما يغنى عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول
لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقى
والمجازى جمعهما اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول
لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على
صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم
الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان
هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين
ولا يعتق بقوله يا ابنى لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد
المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة يقع اولا فى المعنى
وبواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط
هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع
اولا فى المعنى لا تجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى

كالنائم

كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر فى علم البيان
ان الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ نحو زيد اسد ان زيدا اسد ليس استعارة
بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان المقصود والكلام
يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمى
ان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان المقصود
الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة لعلم ان الاستعارة عند
علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشىء لاجل المبالغة فى التشبيه مع طرح
المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا
لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا
لا يكون انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل
قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى قلنا هذا
فى الاستعارة فى اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه ح قلب الحقائق
لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال اى الحال
ناطقة فان هذه استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من
هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة
لا تقع فى خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فى اسماء الاجناس اما الاستعارة
فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كالحال ناطقة
اى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى اسماء الاجناس
بل فى اسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدأ وقولهم ان الاستعارة فى خبر المبتدأ
يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز فى اسماء الاجناس ويجوز
فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى
فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة

رة

تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي ونبا
ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء
البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس
باستعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته
في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك
انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة
في جزء المبتدا او تجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول
يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم
الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما
استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن
لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق
علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين
المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه
الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي **مسئلة** قال البعض انه
لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا
لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد
فاذا لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل
اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة
لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا
مانع لهذا لانه ما وجب في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه
من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد
ان ينقض فاقامه وقوله لما طغى الماء والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد به ما يحله
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال **مسئلة** لا يراد من اللفظ الواحد معناه

الحقيقي

الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق
مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب
الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطء وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في
المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه
وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين
في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات
وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه
في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا فرد من عموم المجاز
اعلم انه يذكر ههنا مسائل تشعر انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا
حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول
حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز وقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع
بينهما وانما حملناه على المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام
ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار
عبارة عن لا يدخل وكذا اي مثل باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به
نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى
فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون
فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية
لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها
اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا
او ليلا في امراته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم
زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم

الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه ذكر دليل على قوله ولا بالحنث والنهار
ح لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار
وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط نعرف به في كل موضع
ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق
بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف
الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد
بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث ياتي في
كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم
النهار لان النهار اطول وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق هنا اي في قوله
انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة
النهار باليوم فيراد به مطلق الآن فلا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار
لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه
الحقيقي ومطلق الآن سواء كان جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث
عطف على بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا ياكل
من هذه الحنطة لانه يراد باطنها يحنث لعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة و عادة
محمد رحمهما الله على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم تجب
القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان
نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر
مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد
ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم
الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شرى القريب شراء
بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة
موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل

المخصوص

المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة
الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه انما كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق وان لم ينو وان
لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال في جواب هذا
الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت
النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت
الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي
لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي
بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم
اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر
فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى
اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل
يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى
حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر
يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى ان القاضي لا يصدقه
في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي
اصل فيه **مسئلة** لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او
عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال كيمين الفور
او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية
او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق
الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت

رجلا لا يكون توكيلا وغير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان
عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد
الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما
والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء
نجس جاهلا لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول اي الحكم
وهو الثواب اتفاقا فلم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز ونحو لا تاكل من هذه النخلة
ولا تاكل من هذا الدقيق ولا تشرب من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث
ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
ينصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول
الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون
معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او
يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا
الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا
على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد
ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من
حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى
فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون
بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهاهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما
الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصيغته يوجب في بعض الافراد

حكما

حكما منافيا لحكم موجب العام كقوله عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة يوجب
حكما منافيا لظاهر الحكم موجب العام وهو اقتلوا المشركين وكل مخصص
ليس كذلك لانه لا يكون كلاما فيكون بعض الافراد اولى ان يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وهاهنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي
طريق كان ان الحقيقة غير مرادة ففي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله
المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم
من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر في كل مثال ان القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة فنبين هاهنا
ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
تحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز الآية تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى
فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا
اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة
عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي
لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا تشرب من هذه البئر حسا وعرفا
وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا
وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله
لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا
بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا
باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا
كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجازي اولى فنظيره لا ياكل من
هذه الحنطة ينصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها المسئلة وقد
يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة

النسب بهذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي
في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما
ان يثبت مطلقا اي في حقه وحق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة
في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه لانه ثبت عمن اشتهر منه او
في نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من
تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل
التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان
المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه
بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان يثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخلوا اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق
او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة
النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي
صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق
وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو من حقوق النكاح واعلم ان تقرير
الكلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر
منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر
لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا
مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة ايضا
والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام
فان ثبوت النسب موجبة للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز
فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام
ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار

فاقول

فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم الذي
الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني ان هذا التحريم
المدلول التزاما ليس لعدم منافيا لملك النكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت
الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا
للمنافاة المذكورة ولو رد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت
بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو
ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان
المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له
وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي
في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر
عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت
اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب
واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي
فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته
للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا واذا استعمل لفظ
المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان ذاليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد
يستقيم في السجع لا في لفظ الشجاع واصناف البدايع كالتجنيس ونحوها فربما
يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص
معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة
لرجل عالم فقيه متق او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب
او الترهيب لاختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة

ببعض المشروبات بالترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة
البيان اي اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابلغ
في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف
على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون بلطف
الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد
لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم
او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي
الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة
تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان
دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت
ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل
لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها
اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة
بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم
ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة
بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا
ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة
التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه
كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف شيء بالسواد على مقدار مخصوص
فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص
فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان
كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له
ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى

المجاز

المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه
والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض عن التشبيه
ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجازات المجاز ربما لا يكون
مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون
فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد يجري الاستعارة التبعية في الحروف
قد ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا يقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما يقول الحال ناطقة اي
دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة
في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف
كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل
فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
يستعار اللام له اي للتعقيب كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت
عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد
ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة
وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك
انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة
على المعلول وهنا نذكر حروفا فاشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني
منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة وباستقراء
مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه
يمكن جاء رجلان ولا يمكن هنا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم
لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الواو
واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤوا
بما بدا الله لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يكمله اي الترتيب وقوله عليه السلام

ابدروا بما بدا الله لا يدل على ان بداية الله تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في
القرآن لا يخلو من مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي
الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي
غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤوا وزعم البعض انه للترتيب عند
ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث
عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها
وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما
يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك اي وقوع
الثاني والثالث ايضا بواسطة الاول فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث
وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب
في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كررت مرات مع غير
المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث
كذا ههنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق
الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا زوج امتين بغير اذن مولاهما
ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت
هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي
قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب ههنا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة
هكذا رجل زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج
فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به
لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى
الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين
بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير فلا حاجة لنا الى التقييد

اذ

اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي
الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد
بعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين
برضى المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد
وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله
فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين فان اجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما او
بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة
منهما فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا
وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اتى متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت
فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال
اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيم
العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف
على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق
كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع
ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين
فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف فيما اذا اتى متصلا بمنزلة قوله
اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت
قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها
فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها
واما الثاني والثالث فلان الكلام متوقف على آخره اذا كان آخره
مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ان في المسئلتين كذلك
اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية
توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالعتاق فلان قوله اعتق
ابي هذا توجب عتق كله ثم قوله وهذا توجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق

من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الاستثناء اي في المسئلة
الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق
الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين
آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الكبير فرقا آخر بين مسئلة
الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو
ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين اجزت
نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف
صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردها
صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا
معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه
طالق ثلاثا وهذه تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا
افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام اوله فيما تم به الاول
بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع
ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق
الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط
المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ويتقدر اي بتقدير
مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو
لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا
حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم
عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم

يكن

يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكوة
لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها
لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة
والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة
بدنية لا غير ووجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد
عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت
اذا افتقرت الثانية ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما يثبت اذا
عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم
الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها عطفت الاسمية على مثلها
بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء
لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما يثبت اذا افتقرت
الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط
بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين
يرجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة
على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف
والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف
مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة
المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما
اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون
في قوة المفرد فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة فالواو لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق

في قوله وضربتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا
على الجزاء ينبغي ان يقول وضربتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق
بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء
لا قوله واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر حتى لو وجب
كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على
عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره فان قوله
ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله
واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء
قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفت
الاول على الجزاء لا الاخر وثمرة هذا تاتي في اخر فصل الاستثناء الفاء
للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول
نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود ولكن
في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر
يكون قبولا بخلاف قوله حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال
نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه
بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره
ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل
الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما
تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يصير علة غائية لها
فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى
وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة
فدعه فدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت
حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع

الا الفعل

على الجزاء

الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما
تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني
فاكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في
الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم وكما لا تجعل
الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل بالطريق الاولى لان مدلول
الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا
ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى
ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي
عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا
بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير
المدخول بها اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم
الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في
تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق
وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة
غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر
السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه
سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا بها
يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق
الاول ونزل الباقي فهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا
الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الكلام

كان التكلم متراخيا صح

لا يتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس نحو
القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما
قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله
في له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق
واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف لنفي الانفراد
ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد لكلمة بل يراد به نفي الانفراد
عرفا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الاخبار فانه لا يحتمل
الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب
والانشاء لا يحتمل الكذب فعكسنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن
الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله
انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة لا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت
واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد
الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه
منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني
اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان
دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما اذا قال
لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير الاول
فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة فعند وجود الشرط يكون الوقوع
الاول صح

على الترتيب

على الترتيب ولما لم يبق المحل لوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما مر لكن
للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها
وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب
ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية
عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي
والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي
بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة
وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن
الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون
اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه
لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي
لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف
عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا
وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال
الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يتغير بالبعض وعلى
هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد فقال
زيد باعها مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة
للمقضي عليه لانه اذا وصل صح انه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما
معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين اعني
النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له لا على
زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول
البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون

ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف
اى وان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه
نفى السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفى الواجب لانه لو حمل على
نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب وحينئذ لا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه
على نفى السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا
ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفى السبب بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن
مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل
لكن مبتدأ اى انه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففى هذه المسئلة الكلام
غير متسق لان انسياقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات
ذلك النكاح بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير
متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
لنكاح آخر مهره مائتان او لا حد الشيئين فصاعدا للشك فان الكلام
للاخبار وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ
للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فوجب التخيير بان
يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء
حتى يشترط صلاحية المحل ح اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار
عطف على قوله انشاء فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم
ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار حتى لو جمع
بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال
الاخبار فهنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية
ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث
انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في
الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان

وهو

وهو تعيين احدهما شبهان شبه للانشاء وشبه للاخبار عملنا بالشبهين
فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه
لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فهذا اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض
التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلا
لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او
تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى اى الحبس الدائم على انه ورد
في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابى حنيفة رحمه الله ان شاء
الامام قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل التعدد
والاتحاد وعندهما فان قال في هذا حر او هذا العبده وداته انه باطل لان وضعه
لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رحمه الله
يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا
وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون
معناه هذا حر او هذان فيتخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا
احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه ح يكون تقديره احدهما حر وهذا
حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا معتبر المعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا اعتبر
معتبر لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام
على المعتبر لا على ما ليس معتبرا فثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث
فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان لو جعلهما
تفرد بها خاطرى واذا استعمل في النفى نعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى

لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا اقطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان
قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه
لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل
دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك
بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما
انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان
كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع
كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير في المنع فان
تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف
لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما
وايضا كان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل
المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا
فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال
وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل
وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير
ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد
ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم لان احدهما يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون
المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتداة فان ذكر الخبر نحو ضرب

حتى

يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل هو جواب
باشياء منها جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروه للمعنى الفاء لمناسبة
الظاهرة بين الغاية والتعقيب وجوزوها للتعقيب بشرط الغاية كما شعر
المعتبر في المطلق والاحاجة في اجراء المجاز الى السماع من اهل العربية
بخصوصه عند اللغة ... واوله صاحب الكشف بان المراد حرف على الترتيب ...
... لا يقتضي مطلق الجمع كالواو ... الترتيب ... الاستعارة ...
التعقيب ...

زيد فغضبان جواب الشرط ههنا محذوف اي فبها او فالخبر ذلك والا اي وان لم
يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول وان
دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى
يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون
بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم
اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه
الصورة فان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث
لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا
والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله فان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى
من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه
اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة
فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي
بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا
ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج
اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا
لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون
مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى
ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع
المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق
النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن
ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول

لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تعدّى
الى المحل فتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول
كل المحل تقديره الصقوا ايديكم برؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في
الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب
المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد يوقع مقصود افراد
كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه
المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه
ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله وهو في
المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق
هذا بيان علاقة المجاز وانما اريد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن
في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت
منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط
عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق
يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة
لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون
الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اما من
فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء
الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا
لكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر فتأجل الثمن
لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن
اي ان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله
اي التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتأخير تقع عند مضي شهر

وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا
البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا يدخل تحت المغيا وان لم
يكن اي وان لم يكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك
نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية
لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناولها
اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي
ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين
في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا
وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها
تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي على المذهب الثالث
هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا فيه الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو
المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل
تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا
يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء
واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت
دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين
قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام
على ما في المنتقد تبين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا
مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل
تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كان اسما للمجموع الى الابط لا يكون الغاية غاية للغسل
المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض

لان غسل المجموع

الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك
البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول الضرورة
لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابى ح رحمه الله فيجب تسعة وعندهما
تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية فى
الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار اى يكون الخيار ثابتا فى الغد
عند ابى حنيفة ره لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه
وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه اى عن ابى حنيفة ره لما ذكرنا فى المرافق
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم
زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن الى رمضان يتناول العمر فقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه فى للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره فى نحو صمت
هذه السنة يقتضى الكل بخلاف فى هذه السنة فلهذا فى انت طالق غدا يقع فى
اول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغدا ان نوى آخر النهار يصح ولو قال
انت طالق فى الدار تطلق حالا الا ان نوى فى دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار
للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق فى دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع
بانت طالق فى مشيئة الله تعالى ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان
التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله
وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله
فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فى علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان
هذا ثابت فى معلوم الله تعالى **اسماء الظروف** مع للمقارنة فيقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة
ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية
صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اى يقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور
اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا
فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا وبعد

على العكس اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان كما يقع
فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة كما
يقع فى قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه
لا يدل على اللزوم **كلمات الشرط** ان للشرط فقط فتدخل فى امر على خطر الوجود
فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع فى آخر الحيوة واذا عند الكوفيين يجىء للظرف وللشرط نحو واذا تكن الكيس
يدعى جندب واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف
وقد يجىء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة ويجىء
للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت فى نحو اذا لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى
اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما اذا شئت فانه كمتى
شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق
كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة ره
كان اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة ره كقوله ان لم اطلقك
انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين
وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثمه فى انقطاع تعلقه
بالمشيئة فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذا لم
اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت
فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمه اى فى طلقى
نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيئتها فان حمل على ان
انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع
بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اى السؤال عن الحال وجواب ان
محذوف اى عنها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اى ان لم يستقم السؤال عن

الحال المحذوف احد الامرين
احدهما فيهما والثانى يحمل على السؤال ره

عن الحال يبطل كلمة كيف ويجعله فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم
السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت اعلم ان كلمة كيف
في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسوال عن
الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد
بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت
فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له
فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت و
يبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو
الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية
اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا
وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا فيبقى اصل الطلاق
وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت
يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون
من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اعلم ان هذا مبني على امتناع قيام العرض
الاول بان يكون محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان
الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع
بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ
الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الآخر

فصل

في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج
الى النية والكناية يحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ
بالشبهات فلا يحد بالتعريض كقوله لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق
تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا
فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا
وهو البينونة عن النكاح تعين فيبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة

تطلق

تطلق رجعية لانهم فسروها بما استتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق
فيصير كقوله انت طالق اي علماؤنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد
عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها و
المراد المستتر الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق
فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء
على معنى الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى
وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكليف وهو ان هذه الالفاظ
كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا
التكليف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويراد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد
بالبائن معناه ثم ينتقل منه بينته الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة
لا انه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما
يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول
وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد
عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا
ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك بعين هذا الدليل اي الدليل المذكور في اعتدي
فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق
كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا
لعدم دلالته على البينونة

التقسيم الثالث

في ظهور المعنى وخفائه اللفظ
اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان ازداد الوضوح بان سيق له
الكلام يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا

لانه فی جواب الکفار عن قولهم انما البیع مثل الربوا وقوله فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث وربٰع ظاهر فی الحل نص فی العدد لان الحل قد علم من غیر هذه الایة ولانه اذا ورد الامر بشیٔ مقید ولا یکون ذلک الشیٔ واجبا فالمقصود اثبات ذلک القید نحو بیعوا سواء بسواء ونظیر المفسر قوله تعالی فسجد الملٰئکة کلهم اجمعون وقوله فاقتلوا المشرکین کافة والمحکم قوله تعالی ان الله بکل شیٔ علیم وقوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة النظیر ان الاولان للمفسر والمحکم مذکوران فی کتب الاصول وفی التمثیل بهما نظر لان الفرق بین المفسر والمحکم ان المفسر قابل للنسخ والمحکم غیر قابل له والمثالان المذکوران وهما قوله تعالی فسجد الملٰئکة وقوله ان الله بکل شیٔ علیم فی ذلک سواء لانه ان اراد قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فکل منهما مفسر اذ لیس فی الایتین ما یمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد بحسب محل الکلام او اعم من کل منهما فکل منهما محکم لان الاخبار بسجود الملٰئکة لا یقبل النسخ کما ان الاخبار بعلم الله تعالی لا یقبله فلاجل هذا اوردت مثالین فی الحکم الشرعی لیظهر الفرق بین المفسر والمحکم فقوله تعالی فاقتلوا المشرکین کافة مفسر لان قوله کافة سد لباب التخصیص لکنه یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا وقوله الجهاد ماض الی یوم القیمة محکم لان قوله الی یوم القیمة سد لباب النسخ والکل یوجب الحکم الا انه یظهر التفاوت عند التعارض واذا خفی بعارض یسمی خفیا وان خفی لنفسه فان ادرک عقلا فمشکل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفی کآیة السرقة خفیة فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر فینظر ان کان لخفاء المزیة یثبت فیه الحکم وللنقصان لا والمشکل اما لغموض فی المعنی نحو وان کنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشکال فی الفم فانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق فظاهر من وجه حتی لا یفسد بدخول شیٔ فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحقنا بالظاهر فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولی من

من العکس لان قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغة لا قوله تعالی فاغسلوا وجوهکم او لاستعارة بدیعة نحو قواریر من فضة فقوله لاستعارة عطف علی قوله والمشکل اما لغموض فی المعنی وانما اشکل بهذا السبب الاستعارة لان القارورة یکون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاؤها صفاء الزجاج وبیاضها بیاض الفضة والمجمل کآیة الربوا فان قوله تعالی وحرم الربوا مجمل لان الربوا فی اللغة هو الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل فیکون مجملا ثم لما بین النبی علیه السلام الربوا فی الاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتأمل لیعرف علة الربوا والحکم فی غیر الاشیاء الستة والمتشابه کالمقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوهما وحکم الخفی الطلب والمشکل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتیج الیهما کما فی الربوا والمتشابه التوقف ای حکم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف علی عاملین والمجرور متقدم نحو فی الدار زید والحجرة عمرو وعلی اعتقاد الحقیة عندنا علی قراءة الوقف علی الا الله فی قوله تعالی وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف علی الا الله وقف لازم والبعض قرأوا بلا وقف فعلی الاول الراسخون غیر عالمین بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا الیق بنظم القران حیث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغین والاقرار بحقیة مع العجز عن درکه حظ الراسخین وهذا المفهوم من قوله امنا به کل من عند ربنا ای سواء علمنا او لم نعلم والالیق بهذا المقام ان یکون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزیغ السابق ذکره الداعی الی اتباع المتشابهات الذی یوقع صاحبه فی الفتنة والضلالة وایضا علی ذلک المذهب یقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فکما ای من له ضرب جهل بالمعانی ابتلی ای فی طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة فی طلب العلم ابتلی الراسخون فی العلم بالتوقف ای عن طلبه وهذا جواب اشکال وهو ان الکلام للافهام فلما لم یکن للراسخین بالعلم حظ فی العلم بالمتشابهات فما الفائدة فی انزال المتشابهات فیجیب ان الفائدة هی الابتلاء فکما ابتلی ای الجاهل

بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة البليد
يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى
وانجحهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان
من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان
هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه
في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء
اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك
ادراك **مسئلة** قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة
والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا
من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم او رد واخفوا مثاله واسروا
النجوى الذين ظلموا التقدير والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من
قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما
الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر
واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك الى اخره فلان مبناها على الاستقراء
وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب
مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي
قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع مع بداهته
فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد
والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد
يعلم بالقراين القطعية ان الاصل هو المراد والا يبطل فايدة التخاطب وقطعية
المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما
بالقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني بالقطع الاحتمال الناشي عن
دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني

علم

علم الطمانينة **القسم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له
او جزوه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى
اللازم المتقدم المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق
لاجله دلالة اعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب
ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن
الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له
سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزوه او لازمه المتاخر واشارة
النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان
الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له
والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له والمراد
بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم
من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد
جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين
لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم
بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم
عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم
واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى
الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ
لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا
المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى
جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في المعنى
الموضوع له اشارة الى جزوه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة

المتقدم

عبارة النص
اشارة النص
اقتضاء النص
دلالة النص

الى اللازم وهو انفراده بالنفقة الاولاد وايضا الى جزؤه وهو ان النسب الى الاباء الى آخر
ما ذكر في المتن واذا قال المراد لزوجاته كل على ارادة فطلقوها فقال ارضاء
طا كل ارادة الى وطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
نسائه وقد سيق الكلام الجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرادة
فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل
وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرادة وايضا الى لازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها وقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه
واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا باللازم
المتأخر لانهم جعلوا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوه كذلك
لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته
على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية
اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت
للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل
بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت
للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين
من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص
فهو قوله وعلى الحكم في شيء اى دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى معنى
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله
ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه
او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد
في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة

نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم
يفهم احدا ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس
فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد
هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالات ومن لم يصدق فليتأمل بعلله بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة
الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك
فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك
الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع
يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير
تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان
اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله
تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك
ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام
جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء
حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة اى لا يكون
الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة
وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في
الطعام يتم المقصود اى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام

وجوب النفقة في الآية من غير عقد ... الوالدة

وهي ان يادكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان
يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة
الثوب فلا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل وامثاله لانه النص ويسمى لحوى
الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على حرمة الضرب لان المعنى
المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذى يفهم منه ان التافيف حرام لاجله
وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه
اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا
للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا
في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذى يفهم
في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك
عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد
والداعية اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة
بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة وسفح
الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح
الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما
في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله
لكنا نقول في الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان
ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان
ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اي ما قاله من
تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من
الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح
اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه
المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه
النسب لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله
عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف

والكافي

وان كان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال من الضمير
في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك
افتعال من النهك يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي
تاج المصادر حرمة كسي شكستن الضرب ضرب بما لا يطيقه البدن وقال ابو
حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه قد تنعدم الجناية قصدا على
النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه الله
في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي
رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص
ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الاية لانه لما اوجب القتل والكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه
واذا اوجب الكفارة في المعقودة اذا كذب فاولى ان يجب في الغموس وهي
كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبر المأثم لمرتكب
فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء زجرهم عن ارتكاب المحظور
فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان
اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة
وهي نحو الصغائر لما الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل
فينبغي ان لا يجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان
يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان
لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة الخطاء
فانه ليس بالة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباتها فيجب بشبهة السبب
القتل الخطاء فان قيل فينبغي ان يجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطاء فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطاء بسبب
المحل فان المستأمن كان حربيا يظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا
او حربيا بالسيف واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل

بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء وقلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه
مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة
جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص
فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في
محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت
الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى
لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل
فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل في كل الوجوه
وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من
وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت
الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن
وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء
المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان
الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب
القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة
النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس
لان المعنى في القياس يدرك عقلا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ
بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص
قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة
في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها
واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت اي البيع
بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت
جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل

سقوطه

سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا التفريع لما ان لا يثبت
شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن
القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل
السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي
لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضي معنى تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل
التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا التخصيص انما هو في اللفظ
فان قيل تقديره الاكل وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق
المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر
ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل
اكلا صحيح بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد
بخلاف قوله لا اكل اكلا فان الاكل نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث
لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد
اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد
فيصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان
قاصر وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة
هي التي يسكنا في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم
المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس
وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير
هكذا فتوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي

فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر
اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا
كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو
ما يتغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اي اهلها فان اثبات الاهل
يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا
لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان
المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك فان دلالة
انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من
حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق
بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل
الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا لان المقتضى في (بالاقتضاء صح)
اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا
اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت
معانيها في الحال كالفاظ العقود والالفاظ المخصوصة بالحال واذا قال انت طالق وهو
في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع
من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى
وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث
لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث
واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله
انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي
هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير

متعدد

متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي
الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب
الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال
انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجه على هذا
الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة
المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تبين
ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل المحذوف تقديره
انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلاث
معناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول
فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه
نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان
كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه
اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما
حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على
العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان
يراد الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق
الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث
في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر
شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلم يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت
البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث
قوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة
ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي

والحقيقة وهي التي لا يمكن رفعها صح

التي يمكن رفعها وهي الثلاث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي
وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد
ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة له على
على الافراد اصلا ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت
ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور
بينهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد
النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلاث تطليقات في انت طالق
طلاقا فانها على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف
بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق
يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله
ومما يتصل بذلك اي بالمقتضي هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف
بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من
الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة
والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ
الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه
ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف
ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة
على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من باب دلالة اللفظ
على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان
يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه اي وشرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه في المنطوق
بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في
الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت
عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن

في

في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب
بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب
في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة
كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال عليه السلام نعم بناء على السؤال او بناء
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم
وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع
يجهل بهذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم
السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله
عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو
اي بغير الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله
وفي زيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر في قوله محمد رسول الله
اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه
يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع
على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم
عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال
من اللام وهو للاستغراق عند ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب
اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد
الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب
عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال
والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور
الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة

وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رح او نقول
تخصيص الشيء بالوصف مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف اي هو
الراجع الى التخصيص وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم
عن ذلك الشيء بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات
المومنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء الغير المومنات
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا وهذا يستقبح
العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال
الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه
يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفايدة
لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا
الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير
تقدير عدم المرجح الاخر كالخروج مخرج العادة ولان مثل هذا الكلام يدل على
علية هذا الوصف كقوله في الابل السايمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا
لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج
العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم
المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه
فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات
التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان
شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه
لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون
متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا
للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف
الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما

ذكر

ذكر نحو الجسم الى اخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء
اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد
نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه
فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم
بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من
موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكروا في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص وفوايده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في
هذا المثال لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد
الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام للحكيم والحكمة
الف فايدة يعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح
في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان افصح درجات الوصف ان يكون علة
وهي لا يدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام
ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة
فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان
عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات الاختلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في
العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة وعنده لان
الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف
الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة
مومنة هل يصح تعديته بعدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد
مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المومنات هذا الوجه
تحريم الامة الكتابية عنده خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة
ان لا ينكح المومن الا مومنة ثم اورد مسلكين يتوهم منهما انا قائلون بان التخصيص

بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهي مسئلة الدعوة والشهادة فيقال ولا يلزم علينا
امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين لان هذا
ليس بتخصيص هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص
دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان
اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وانما
انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط الثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما
وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة
للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فثبت نسب الاخرين بلا دعوة
لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا
فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون
الاخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما
فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على
نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض
فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما
مال حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما كن فيه
اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية
في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اي السكوت
عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وانما
اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن
احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها
لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها
فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة
ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته فان
الشرط ما يمتنع الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم

الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف ومما ذكرنا
ثمرة الخلاف ثمه يظهر ههنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب
كالوضوء وقد يقال للمعلق به وما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول
كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد
ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم
صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على
عدم صحة الصلاة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم
يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق
جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة
ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا
ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا اي هذا الخلاف مبني على
ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير
فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق
تأثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون
الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت
طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه
ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير
كما زعم الشافعي هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن
اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق العقد

انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون
الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على
غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم
لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق
انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق
انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك
غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل
بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل
وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي رحمه الله جوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت
نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان
يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية
الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب
بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر
ففي المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففيه فصل الامر
بان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا
لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع
الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد
سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة
على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث
لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق

والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل
النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب
انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا
فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما يجب على
تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرطها والحنث سبب و فرقه
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود
هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط والاجل وشرط
الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما
خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط
والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا
على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله
عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في
السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف
البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من
حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء
ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الذي من انشاء
لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن
الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور
به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل
الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر
قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا
القول اتفاقا ومجازا عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه
اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر

حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى
اصلى قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل
افعل صح نفيه اى نفي الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر
ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا
الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز لان الفعل يجب به
قوله لان الفعل الى اخره بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة لكن
الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلائل التي تدل على ان الامر ارجع الشرح
للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله
فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسياتي
واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا
الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا
فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة
الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد
الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب
لا تدل على ان الفعل للايجاب والمواظبة كاف للمقصود والترادف خلاف الاصل
وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه انكر عليهم ايجاب صوم الوصال
وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه
استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله
تعالى واشهدوا والاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ما شئتم الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام التعجيز نحو فاتوا بسورة التسخير نحو كونوا
قردة الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء
اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون
التكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لاستعماله

في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا
والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب الكراسي والمشي
في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان ولا بد من الفرق
بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول
وخلق مكانه شخص اخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء
ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من
نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة
يبطل دلالة الالفاظ على المعاني الموضوعة لها والصالح نزع انه محكم وعند العامة موجبه
اي موجب الامر واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى
والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا
ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب
خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر
من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء
الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر
القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول
لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل
لا يكون باباحة فعل او ندبه جاز او اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر

نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو
صح

ما ذكرنا ان الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد وذهب
الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله اليه ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل
لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله اليه ان حقيقة الكلام مرادة بان
اجرى تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا
الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد
ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله
تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن
فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه
كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا
للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي
كون الوجود مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود فثبت الوجوب
لانه مفض الى الوجود وغيرنا من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله اذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ
مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا
الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب
والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق
العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم
مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز
الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق
المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا
فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا

وتاويله

وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به
جزء الموضوع له فانه لا نسميه مجازا بل نسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح
قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
معنى المجاز
قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن حمل
غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده
ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة
ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام
معنى الاستعارة
بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح
الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب
معنى الاباحة
فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة
الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة
وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان مطلق الامر لا دلالة له على جواز
الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك
التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز
الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا
معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء ههنا لا على جواز الترك الذي
به المباينة لكن يثبت لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وههنا
بحث دقيق [illegible] هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا
استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي
رحمه الله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على
الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك
اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب

ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رحمه الله فالامر هل يكون
مجازا ام لا فاقول لا يكون لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد
بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز
هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق
وانما قلت على مذهب الشافعي رحمه الله لانه على مذهبنا اذا انتسخ الوجوب لا يبقى
الاباحة التي يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر
اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال الاقرع في الحج
العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان
الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بالعبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا
غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا
لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد بالسبب لا بالمطلق الامر
وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي
وهو المتيقن او المجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية
لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلاث
على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على الواحد
ويصح نية الثلاث لا الاثنين لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم
الفرد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف
بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة
وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار
وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم

وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال
في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث
لا عندنا وقوله فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على الثاني

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء
اي تسليم مثل الواجب به وعلى هذا الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر
مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات
شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء
لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات
الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من
ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا
اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما
كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء
جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من
النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا
لان القياس مظهر لا مثبت وان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب
الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان اخر اي اذا
نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان اخر يجب ان يجوز قضاء الاعتكاف
في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما وجب الاداء والاداء قد اوجبه
النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب الاداء
اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص
بالاعتكاف سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا

ای عارض شرف الوقت بحیث لا یمکن درکه الا بوقت مدید یستوی فیه الحیاة والموت
وهو من شوال الی رمضان آخر عاد الی الاصل موجبا لصوم مقصود ای لصوم مخصوص
بالاعتکاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت
اذ سقوطه یوجب صوما مقصودا وفضیلة الصوم المقصود احوط من فضیلة شرف الوقت
هذا هو مراد فخر الاسلام رح بقوله وکان هذا احوط الوجهین والاشارة ترجع الی السقوط
فی قوله سقط ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط
زیادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان یجب القضاء مع وجوب رعایة
شرف الوقت کما ان الاداء وجب معه فکانه یرد علیه ان فی سقوط شرف الوقت
ترک وجوب الاحتیاط فنجیب بان هذا احوط من وجوب رعایة شرف الوقت والدلیل
علی الاحوطیة ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الی آخره معناه ان شرف الوقت
اوجب زیادة واوجب نقصانا فالزیادة هی افضلیة صوم رمضان علی صیام سائر
الایام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضی رمضان سقط وجوب
رعایة تلک الزیادة لما ذکر فی امکان الموت قبل رمضان آخر فینبغی ان یسقط ذلک
النقصان المنجبر بتلک الزیادة ایضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطریق
الاولی ووجه الاولویة ان العبادة مما یحتاط فی اثباته فسقوط النقصان اولی
من سقوط الزیادة وایضا سقوط الزیادة بشرف الوقت انما یثبت بخوف الموت
وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود یثبت بخوف الموت والنذر
بالاعتکاف ایضا فاذا سقط الزیادة المذکورة فسقط النقصان المذکور ایضا بالطریق
الاولی وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت
یوجب وجوب صوم مقصود ولا شک ان وجوب القضاء مع فضیلة الصوم المقصود
احوط من وجوب القضاء مع فضیلة شرف الوقت اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة
تغلب فوتها بخلاف فضیلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشکلات مباحث اصول
فخر الاسلام وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی
الکیاسة الممارسین للعلوم ان الدلیل الذی استدل به علی الاحوطیة یدل
علی ان المراد ما ذکرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والی اداء کامل

وهو ان یؤدی بالوصف الذی شرع کالجماعة او قاصر ان لم یکن به کصلاة المنفرد
والمسبوق منفردا وشبیه بالقضاء کفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء
لانه یقضی ما انعقد له احرام الامام بمثله فکانه خلف الامام
فعلی هذا ان اقتدی مسافر بمقیم فی الوقت ثم سبقه الحدث ثم قام آتیا بدخول مصره
لیتوضأ واما بنیة الاقامة فی غیر مصره وقد فرغ امامه بین رکعتین باعتبار
انه قضاء والقضاء لا یتغیر اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم یفرغ ای امامه
وصورة المسئلة اقتدی مسافر بمقیم فی الوقت ثم سبق المقتدی حدث فدخل
مصره للوضوء او نوی الاقامة والامام لم یفرغ یتم اربعا لان الاقامة اعترضت
علی الاداء فصار فرضه اربعا او کان هذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر
الذی اقتدی بمقیم فی صلاة الظهر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام
رکعة فلما تم صلوة الامام نوی المقتدی الاقامة فانه یتم اربعا لان نیة الاقامة
اعترضت علی قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من کل الوجوه لان الوقت باق
ولم یلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم اداءه مع الامام
اما اللاحق فانه التزم اداء جمیع الصلوة مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقه
الحدث ولم یؤد مع الامام قاضیا او تکلم ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله
ونوی الاقامة یتم اربعا لانه اداء فیتغیر بالاقامة لان علیه الاستیناف فاذا
یکون مؤدیا من کل الوجوه فنیة الاقامة اعترضت علی الاداء فیتم اربعا ولهذا
لا یقرأ اللاحق ولا یسجد للسهو ای لاجل ان اللاحق کانه خلف الامام لا یقرأ
ولا یسجد للسهو ای اذا سها فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد للسهو
کالمقتدی اذا سها لا یسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فیما سبق فیقرأ ویسجد
للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول کالصلوة للصلوة واما بمثل غیر معقول

القضاء

کالفدیة للصوم وثواب النفقة للحج وکل ما لا یعقل له مثل قربة لا یقضی الا بنص
کالوقوف بعرفة ورمی الجمار والاضحیة وتکبیرات التشریق فانها علی صفة الجهر
لم تعرف قربة الا فی هذا الوقت لان الاصل فیه الاخفاء قال الله تعالی واذکر ربک
فی نفسک تضرعا وخیفة دون الجهر وقال تعالی ادعوا ربکم تضرعا وخفیة فان کونها

قربة بخصوص نوعان ولا يقتضي تبديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف
وحده لا تقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضي لان ابطال الاصل
الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياساً
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص وقد عدم النص
بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم
لا يدرك بالقياس ينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف
قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل هو مثل
لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل
بالعجز فعملنا بالوجوب احتياطاً فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول
فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل ان يكون
اتيانا بالمندوب ومحمد رحمه قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في
العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييباً للطعام وتحقيقاً
لضيافة الله تعالى اي لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في مورد
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فلهذا الاشارة يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت
اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم
به لم يبطل بالشك واما قضاء شبيه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما
اذا ادرك الامام في العيد راكعاً كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان
فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه
بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضاً تنقسم الى هذا الوجه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء
او العين غير الدين لكن الشرع جعل عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب

انتقض

انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف
اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده يبطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها
ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي
حتى ملكه ثانياً من حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه
اي اذا طلبت المرأة تجبر الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن
حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين
لنا من اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك
صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكما مع ان العين
واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما تعلق بذلك الشيء من
حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات
لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا
المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع
حتى لا تعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبل اي بيع العبد قبل تسليمه
اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر
ما اذا اطعم المغصوب المالك اي المالك جاهلا وعند ش رحمه لا يبرء عن الضمان
لانه مأمور بان يرد بالتعزير وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل
من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر
والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من
ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع والقتل وهو مثل
كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما ينقص بالقطع اذا

انه لم يسر فاذا قضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالفعل
والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر اى حصل
بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان
ان القتل اتم اثر القطع واتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة
في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو
جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء في ضمان
الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل
والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا
اثر الجرح فهذا منع لقوله القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار
كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم
الخصومة لانه ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة
رح وعند ابى يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع والقضاء
بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى رح فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص
واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان
سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد ولنفرع عليها
فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا يتقوم بلا احراز ولا
احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليها اى ان لم يكن
المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هى فى العقد مال متقوم اى المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح
لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا
باموالكم ويجوز ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح
مالا متقوما فيكون فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس للاحتياج

العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول
في العقد مع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم
ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس بضرورة العقد ولما ثبت تقومها
في العقد يكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا منع لقوله
الى ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا
بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه يشتمل معنيين احدهما
انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثانى انه لا يقاس كون
المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد هذا اى لكون
التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله وللفارق ايضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى فان
له اثرا في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى
القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة
شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا
ولا يضمن ولى القتيل اذا قتل القاتل اى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان
الشاهد وقاتل القاتل لم يفوتا لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو
معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير عين فانه
قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من
حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر
على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه فقضاؤها شبيه الاداء **فصل** ولا بد للمأمور به من الحسن
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك
هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت
في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها

المعنى الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده
وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مبلغ العجز عن درك الادراك فيما وقفت عليه ووفقت
لا يرد ها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول
كون الشيء ملايما للطبع ومنافراله والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء
على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة بحسن الفعل او يقبح
لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على
ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد ويعاقبه على ما ليس باختياره لان
الحسن والقبح لا يثبتان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن
عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح
ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه
شرعا او عقلا وهذا التفسير للحسن وما يذم على فعله هذا التفسير للقبيح وبالتفسير الآخر
ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احتراز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا
تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول
يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك
اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان
الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى
الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي كما ذكرت
ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردت على كليهما لاثبات الاصلين اما الاول
فقوله لانهما ليسا لذات الفعل او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه
ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اختصاصه به

فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر فلا بد من جوهر يتقوم به العرضان
فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن وان عني معنى آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم
عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان يمكن
فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا
تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من
ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من
الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك
الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان
متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن
والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب
وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه
الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا
من غير مرجح ولانه لو لم يجب صح عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو
اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون
اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا
فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطراري والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري
والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا
هذا الدليل يقينا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينا لم يوردوا على مقدماته منعا
يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح
لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي
وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد
فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يفرض

والقبح لذات الفعل او لصفة له او لا به منهما عن يتقوم الحسن به صح

فى اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهى المعنى الاول والمعنى الثانى
موجود فى الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع
ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف المبدء فى الامور
الواقعة فى الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا
غير متناهية وهذا يرتهى الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود فى الخارج اظهر على
مذهب الاشعرى فان التكوين عنده امر غير موجود فى الخارج المقدمة الثانية كل ممكن
فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة
ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هى جملة ما يتوقف
عليه فالمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه فى حال
العدم ان توقف على شىء اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شىء اخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم
انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى ان وجود الممكن من غير ان يوجده شىء اخر محال ولم
يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم
من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجده شىء ففى
الزمان الذى وجد ان وجد بايجاد شىء اخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شىء اخر اياه لزم
ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شىء ممكن من شىء يجب عنده وجود
ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء
لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود
الشىء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم
ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه
ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه وان اريد
سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجود
منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا لكنه لا يحتاج الوجود

اليه

اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه
محتاج الى الاخر فى التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع
فى الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده
وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث
امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال
وذلك ان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم
ان اوجبه فى وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب
عنده قديما وان اوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير
مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم يدخل فى تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة
فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء
الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف
على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية
ثابتة وهى انه كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد
زيد من غير توقف على عدم شىء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا التوقف على
عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد
الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة
لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما
وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا
الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا
فى زيد الموجود واما ان يكون زوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال
العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا
وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير
وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم
انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شىء من تلك الموجودات ثم هلم الى الواجب
فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شىء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس

بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الا مع على ذلك
التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين
ضرورة قلنا هذا التاويل صحيح الا ان قوله وذلك لجزائها ان يكون موجودا محضا
الى آخره فان الانحصار فيما ذكره من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لبعض
امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات
لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا
الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نم ح ان زوال
كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
فلا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة
من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة
اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان تجب بالتزام التسلسل فيها وهذا بط او يكون
اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب والظاهر ان الحق هذا فان اتباع الحركة
غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة
يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان
بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير
ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر يوجب مخلصا عن القول بالموجب بالذات وموجب
للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في
المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بط وكذا الترجيح من غير مرجح
لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون
للراجح فقط او المساوي او المرجوح والاول بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن
اصلا وكذا ترجيح الراجح بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح
يؤدي الى اثبات الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية والترجيح لا يكون

الا

الا المساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة
الى علة العدم وهي عدم علة الوجود وبالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان
الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فيعلم
ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي
ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي بما ليس كذلك فاذا رجح الفاعل لم
يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال
المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح بط لا يبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل
في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح مح بمعنى ان وجوده
بلا موجد مح مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية
بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول
قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم بيان الرجحان
في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب
نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال
الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا بط ايضا اذ نفعل افعالا
مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا
فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل
بالرجحان كاف في هذا الغرض فيعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان
وجود الممكن بلا موجد مح سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط
لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل
ان اريد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير
القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر
على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب

البرهان على ح

الى المقدمة الثانية

الى لزوم الجبر

الى اثبات المطلوب على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب

على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا [illegible] من الاحتياط
وعلى تقدير احتياج وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار
الاختيار يعني الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم
ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود
ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع
يعني الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد الطرفين وان اراد ايقاع الفعل
الايقاع فيعني ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو الابطال دليل الجبر فالآن
جئنا الى الاثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل بمجموع خلق الله
تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل
احد الطرفين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة
ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد الشوق فيجب ان لا يفرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق تشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم
ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه
وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو والشديد الذي لا نقدر على
الامساك عليه وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا
نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية نعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير
اضطرار ولا وجوب ونرجح احد الطرفين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار
والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية
من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى
فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان للمؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه

العادة

العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها
ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة
وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على ان اختيار
وجداني ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما غير اضطراري الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة
المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق
قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد
وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب
الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا بانه تعالى
خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد ولهذا قال فكلنا
توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان الاختيارية تأثيرا في فعله ايضا واما قال
ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد
شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر
حال صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك
الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط
عدم الامر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم
الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر ولتلك
فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة يكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى
فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم
هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع العبد ثم ذلك
الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها
اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي
لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله تعالى ما يقع به المقدور

مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور ...

لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم المقدورات لله تعالى قسمان الاول ما وقع بمحل المقدور
من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني
ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك
الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع
في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تغيير الاخر لكن في الحقيقة المجموع تعبير واحد فالخلق
امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع
المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح
انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف
الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق
القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما واما
الاتصاف به بارادته وقصده فقبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف
فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه نعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في
القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين
فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم
منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين
احد الملك وبين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق
ثم بعد ذلك رجعنا الى ما كنا بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي
والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب
ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان
اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا
مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال
والنقص فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان

لاجلها

لاجلها يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التعسف وان اريد بمعنى انه لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عني انه لا يجب على الله تعالى الاثابة
او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عني انه لا يكون في معرض ذلك فهذا
بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يشتغل العقل بمعرفة
كيفيتهما لكن من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر
على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله يثبت من الصفات
والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم
يدرك بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد
سجل على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه
حيث لم يعلم بالشر الذي يجره رايه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا
هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى
الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض
افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا
اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله
او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما
قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام
ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة
واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوات واجبة عليكم
وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون
بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق
لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق اخباري الاول واجب فنتكلم
في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول فان ان يجب لا بالخبر
الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم عليه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين

الاول وهو كون وجوب تصديق نبي من اخباراته عقليا فقوله والا اي ان لم يتوقف
على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله
ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن
العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى اخر هذا الدليل
لاثبات الحسن صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة
الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا ابدل
على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا
عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا
فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا
الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقب نظر العقل
نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا
وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله
تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم
بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل
عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء
من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن
ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد وعلى ما قرر جاعل بعضها حسنا وبعضها
قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها
وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح
وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد
العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك
اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ
الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى
عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات

المعلومة

٦٥

المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجود او ترتيب الموجود ابل ليس بالايجاد
والمامور به نصفه الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح
يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء
آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك
الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة
عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق
على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن
باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه
قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك
الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم
الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على
الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته هنا ستاتي
في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا
وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ونحن انما في تلك الجزئيات للعلومة وجودا
حسنا وهي لا يكون حسنه الا لمعنى في نفسها او حسنه لغيرها والفرق بين الجزء الصادق
وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب
ولبس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما
لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان
قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر
لان الاضافة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم

حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن
اما الاول فلانه لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار
يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان
مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام
الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال بهذا للفرق بين الاقرار
والعمل بالاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم
ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق
والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار حتى
صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار
في حالة الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا
لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهو عطف على قوله كالاقرار
واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج شبه ان يكون حسنها
بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقر والبيت لا يستحقان
هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت
تعبدا محضا لله تعالى ورد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات
الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها معنى
في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها
ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب
الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل
المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول قد علم مما تقدم
ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا
قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي
على العقل فاظهر الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها
على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون
حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من

حيث

من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل
بحسنه فلا قال الاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا
لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري لا
انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير لاحظ
انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا
اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان
كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا
اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لجزئه
ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونها مأمورا به كالوضوء فعلم في ما قيل
ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى انه انما يكون كذلك اذا اتى به
لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى
شرط فيه الاهلية الكاملة فان العباد اشترط فيها الاهلية حتى لا يجب على الصبي كما عرف
المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك
الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة
تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به
فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما
بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه
وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة
الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض
حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به
كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو
ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه
وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم

المفهوم

اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي
في الحقيقة والمفهوم غير الاداء والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة كما
ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة
وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في
نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم
وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول
الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط
التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به كما علم ان
المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب
فالامر الذي للاباحة والندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى
الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر
الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث في فعله مصلحة عظيمة
وتركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا للفعل ومانعا
من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور
يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف
وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمامور به
وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني
موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة
يوجب حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت
الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة فاما لما كان الواجب
قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت
فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن
سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر وهذه
المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في امرين احدهما
ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء

على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا والدليل في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور
اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي
يعم المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا اسقط
عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل

التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده
في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هو تكليفا
بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق
تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا
لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل
تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة بالقصد
اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف
بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى
بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله
تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب ان الله
تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها
اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف
بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه
لا يليق بحكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد
ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو ثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية
على ما ياتي اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى
ما يتمكن به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا

الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى عبادة بدنية
كان او مالية فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز ويسقط الزكوة
اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب
قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب
الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض واما ههنا
فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي
عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي
شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية
فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف على الاداء
فكل منا لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب
فقط وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء
الحائض والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب
اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا هلكت الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة
الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد
والراحلة من القدرة الممكنة تناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الى اخره
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب
اليسر عسرا فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد
فكان قبل ما شرطنا بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي فتوجه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض
فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجب بان النصاب ما شرط لليسر بل

لتمكن

للتمكن ومع هذا الكلام ما فيه لان النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل المقادير
سواء بل اليسر يحصل بصفة النماء الا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد الغنى الا بتقدير
الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لانه اذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا فالقدرة المشروطة في الكفارة
قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة ودليل اليسر
اشتراط القدرة المقارنة ودليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم
تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء
لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها لان
المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال
مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي
ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال
غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين لان الواجب
جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا
انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يشترط ابتداء لما كان الامر لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر
وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر
اداء الزكوة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر
عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر اخر
انه الميسر للصواب **فصل** المامور به نوعان هذا الفصل هو اصل الشرايع فقد تاسس
عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي
في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور
المطلقة والزكوة مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور

وجاز التراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى
لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما
ان يضيق الوقت على الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء
كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي
وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت
بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم
مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى
ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى مادة
اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو
بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره صحة وكراهة وفوات او لتجدد الوجوب
بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم عليه اي التقديم على شرط وجوب الاداء
صحيح كالزكوة قبل الحول فحقيقة اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان
لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة اليها كالاحراق
الى النار اي الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كما ان في الاحراق
عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه
تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث
فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب
لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء
الظاهر وهو الوقت سببا ظاهرا اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة

ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة
المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق شغل في
ذمته فيما اذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب
اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى
عليه والنايم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلانه لا
خطاب من لا يفهم لغوا واما في الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد
للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح
للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت
الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يذكرون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون
نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره
وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما
حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى
وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء
هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبتني على
الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي
ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول بالصلوة وهي
الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة
الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم
الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس
الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي
هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف
صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز

ان يكون واقعا اذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك
المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت
سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا
كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا
لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم
على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت
بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى
قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تأخر الاداء عن
الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر
اجماعا ولا الاخر ولما صح التقدم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا
الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد
وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا
كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها
في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات متشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي
وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل وكذلك
قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها
الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد
الذي يتصل به بالبناء والبناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت
الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال
على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي
ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين

الشروع

الشروع في الوقت الكامل فالفساد والمعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر
عفوا ايضا بتلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بالبال
عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت
الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب
على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت
الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع
على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في
الاداء للضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت
سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب
لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية
البعض لضرورة وهي انه يلزم ح التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه
الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم
يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه
في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول
الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت باخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب
حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم
هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه
نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان
التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال
لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال بناء
على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد **واما القسم الثاني**
وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب وكونه سببا للوجوب فوقت الصوم وهو
رمضان اي نهار رمضان شرطا للاداء ومعيارا للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم

لان الدوام الدال على سببية الوقت دل على كله

مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح
الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبر الاسم
الموصول كان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق كان المشتق منه علة
وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر والشهود علة ونسبة
الصوم اليه ولتكرره ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع
غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا
اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق
الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا
فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع
للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يات اذا صام واجبا اخر جواب عما قال لان
المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع
في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك
ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل
الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن
رمضان لانه اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات
اولى للمسافر من اداء رمضان لانه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله
وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب اخر لمصالح
دينه فيقع اذا نوى النفل لمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني
اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان
اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن
رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وفي المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق
رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر
قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت ههنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم

فلا نسلم

فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر رحمه الله هذا ابتداء مسئلة لا تعلق
بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا
على الفاعل اي يكون حقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع
عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع
عين الامساك الذي هو قربة ظهرا اي الصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال
الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى
جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين
تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما ياتي
ان شاء الله تعالى في اصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطا
في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح متعين لان الوصف لغو لم يكن
مشروعا فبطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين
وجب من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد
ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد
الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلت
لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب
عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت
الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه
يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول
اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد
انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهو امر وجداني فاذا كان حاصلا
في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت
النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجب بانا

لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشارع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال ويكون تقديرية لا مستندة والعزيمة قاصرة في اول النهار لان الامساك في اول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا اخلا عن النية فسد وصحيح ذلك الفاسد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فتفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف الغير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا تدارك له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة وروي هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه

اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر وتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اي اذا نوى واجبا آخر لا يقع عنه **واما القسم الثالث** فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا له كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية من الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر **واما القسم الرابع** وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به فيما بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي رحمه الله هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يحل التاخير لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما ثبت

احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير
والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيّنا احتياطا
لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات
ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره كما اختار جهة التقصير والاثم
بان ادرك الوقفة فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار
ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر
بالوقت فان المعيار هو ما يقدر به الشيء كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا
في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام تصح وعند الشافعي رحمه الله تنفسخ
عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا
نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على
انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه فلنا الحج يفوت بالاختيار
ولا عبادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو
شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة

فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور في
اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة رحمه الله
ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية
اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فانهم مخاطبون
بها في حق المواخذة في الاخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه
كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا
رحمهم الله لانه لو لم يجب لا يواخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها
غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر
لا يكون في وجوب الاداء فايدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط

الايمان

الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا متعلق بقوله فكذا
عند العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس
مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا
وقد ذكر الامام السرخسي رحمه الله ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن البعض
المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله
فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي
رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب
والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب
فعدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب
باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له
وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة في الايمان وهي مخاطبون بها
عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال بقوله
لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء
عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المودى انما يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم
في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف
التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان
فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما بطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال

الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة يبطل
وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات
ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له
وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا
حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثاره فذلك المعنى هو البيع حتى اذا
وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم
الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه
اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول والا ان كان
مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع
فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح
وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهى عن الشيء لقبحه لان
النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون
عين المنهي عنه قبيحا لا غير فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل القبيح لعينه لا يعدل عنه
الا اذا دل الدليل على ان المنهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه
وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن
دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربها ووجد
العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله
هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظير الصوم والبيع
ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول لا تختلطا اي الشرعيات

شرعا

شرعا الا وان يكون مشروعا ولا يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات
بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره
ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله
لا بوصفه وتسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على ان الخلاف الاول وسيجيء هذا
الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف
الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا
فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل
المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي
فاجيب عن هذا بقوله فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل
لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن
الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين
فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت
واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو
البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحرام لكان
المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع
في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول
وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي
لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان
النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون الذي للقبيح لذاته او لجزئه
لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع
الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى

الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة
للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا ان الشرع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه
كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل بل اللفظ الموضوع مضافا الى المحل الصالح له
فاذا كان المعنى الشرعي معقودا وامكن ان يكون منهيا عنه ثم بتبعيته هذا النهي يكون التكلم
باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت
المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي
يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح
مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به
حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء
فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه
في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث
فثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات
لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة اعلم ان ابا الحسن
البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان
النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في
المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند
الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر
فانا نقول معين باتيانه فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه
لمعنى لاشتماله على المأمور به فيجوز ثم اشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به
ذاتا والمنهي عنه وصفا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالحرام الفاسد والطلاق
الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا ووصفا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به
لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالوصف او بالعكس لا الاول
فلانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما
بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للنفس فيكون باطلا فلا يتحقق الكل
فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه

فلا يتصور

فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني
فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالوصف
لا ان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به بهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى
به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به
المأمور فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم
نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه
المشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى
كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او مجاورة والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل
على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على
ان المنهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي
يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة يتبع الشرائط والاركان فيحسن لعينه والقبح لغيره
لئلا يترجح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء وهذا هو الخلاف
الاخر الذي وعدت ذكره وهو مبنا على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة
فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي للقبح المجاور كالبيع
وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان
تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة
فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح
الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية
لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي

فاذا لم يكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي موجودا شرعا اي
صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح
باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية
فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة
الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم
بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت
الفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا ان صار
فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف
لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر
وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء
العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية
فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم
عبارة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا
الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه
اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها واما لو شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب
اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا فيقتضي كراهة عندنا
وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما كان عندنا
وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسن البصري النهي في العبادات يوجب البطلان
مطلقا مع ان الدليل دال على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء اورد هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان
دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل
على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من
الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث
نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود

البيع

البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ
فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة
بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل
التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق
على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء
ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان
الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم
الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام
المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد
الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا المقصود فيجري
مجرى الات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب
فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي
واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع
يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا
على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد
القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض بشرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين
الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد
هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول لان البيع وهو مبادلة المال بالمال
قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها
تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير
متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن

المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية
فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له
واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل لهما تلازم
من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية
واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق
ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود
لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا
في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب
بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل
عنه والبيع وضع للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا
كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
في ان المنهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل
النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنى والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة لسفر
المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم اورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم
انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما
شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب
عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا التعميد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق انا
بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل
الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب
والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر ولكن الزنا لا يوجب
ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف

والاسباب

والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل
لان الوطي الولد يوجب حرمة المصاهرة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة
الى الاطراف اي فروعه واصوله كامهات النساء وبناتهن ويتعدى ايضا الى الاسباب اي العلة موجب
الحرمة امهات النساء وفاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر
مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة
المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا
عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء ولا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها
فههنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك
بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب بناء
على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في
ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد
على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب
عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج
عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر
وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما
كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء
الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة
ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما
مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاورة على ما بينا من
قبل **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت

المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته
والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر
ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر
وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت
المقصود فيكون هذا القدر بمقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته
وكونه سنة محافظة بظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة
المامور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار وان امر بالتربص
يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى فلا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه
غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود
والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن
لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف
رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه
يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير
ضده مفوتا وهذه المسائل تفريعات على ما ذكر في الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة
هذه الفروع يكون سهلا انه المستعان لكل عسير **الركن الثاني** في السنة وهي تطلق
على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث يختص بقوله والاقسام التي ذكرت
في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة ههنا فلا نشتغل
بها واما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في امور في كيفية
الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
وفي الطعن **فصل** في اتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته احاد والاول متواتر

والثاني

والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر فالاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم
مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم يطمئن به القلب ويظنه يقينا لكن بعد
تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما اذا راى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة
عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل واما يوجب اي الخبر المشهور
ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول
عليه السلام ورضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكر ان شاء الله
تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم فلا عمل
الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم
لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول
عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق
والاخبار في احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق واما هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل
الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام
الاخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد
القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة
بل يكون كل الاعتقادات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما
مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم
رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه
ان القياس مقدم عليه وزيادته تغايرت باصله واما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
مختلفة وهي في الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع

او لخصوصية الحال اثرا وبالرواية فقط فكابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق
القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا لكنه ان خالف جميع الاقيسة
لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان
مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب بشيء من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روي انه من
اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها
المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان
العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
فان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا
كحديث معقل بن سنان انه تزوج امرأة مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها
فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقال
ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وبهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم
يستنزهوا البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقات
كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت
كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف القياس
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
بهما حيث قال تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وبالسنة ما قال سمعت النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم

حديثه

حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك
الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين
اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما
لا فهذا الاختلاف اختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر منه كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر
الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات
عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية
وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى
على المتكلم الحاجة الى ان يعيده وهو لا يدري نفسه فلا يستعيد وفهم المعنى بالنصب عطف
على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا
يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو تولغ في حفظه
كانت كافية ولانه محفوظ لقوله وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف
على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته لبعض ما القي اليه
واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة
واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى
الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي
بشيء منها من غير اصرار فقيام العدالة فشهادة المستور وان مردودة لكن
خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام
تعصبا فيرد قوله في امور الدين وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه
في المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الآن في اعتباره على سبيل
التفصيل حرج ظاهر فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم
فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه

اى لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تعالى او يسأله عن الايمان ما هو وما صفاته
فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله
تعالى بل المراد ان نذكر صفات الله تعالى بحيث ان يعرفها المؤمنون ويسأله اهو كذلك
اى اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فتلك امانة وهو
المراد والله اعلم بقوله فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فاذا ثبت هذه الشرائط تقبل
حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة ينعدم بالرق
وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه
والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اى الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فانه لا يلزم اى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزام
اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله
الولاية اى لمثل هذا الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد بالتزام
الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير
قصدا فلهذا يقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة
ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا
تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة
فان عدم قبول شهادته من تمام حده وقال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فبعد التوبة لا يقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمراة
كعايشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمى **فصل** في الانقطاع اى
انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال
الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

من

من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل
منقطع عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد والذى يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن للدلايل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي
مقبول بالاجماع محمول على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي
رحمه الله الا من يثبت اتصاله من طريق اخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني
وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل
عند الشافعي رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك رحمه الله وهو فوق المسند لان الصحابة
ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه
لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا نظن به الكذب فلان لا يظن
الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا
لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا ثقة لا يتهم بالغفلة
عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم
بالسماع من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده مثل ارسال محمد ابن الحسن رحمه الله وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما
بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس فقوله تعالى بالنصب اى كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب
قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة
فلان قوله من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما وهي وانفقوا
عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله بالنصب ايضا لهذا
المعنى وهذا الاشتمال التي ناتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند عدم الرجلين
اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم
قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما وجب حضورهما
على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في البسوطان القضاء

يشاهدوه ويعلن بدعة واول من قضا به معاوية وكحديث المصراة قوله عليه السلام فاعتبروا
وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص
خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما معارضة الخبر المشهور
كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث وكحديث بيع الرطب
بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها
ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه
بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والحال
انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف
الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح بزيادة
قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية
فانه لو كان لما خفاه في مثل هذه الحادثة مما تجليه العقل فان قيل جعل هذا
النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على
عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ
الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم
او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة
الى هذا واما باعراض الصحابة عنه رضي الله عنهم كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه
معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه
اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى
العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا
لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر
لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق

كتاب

كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب
الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض
دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا
وانما التناقض من الجهل المحض واما الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط
التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال كالخبر المستور الا في الصدر
الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه وسيأتي
معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غلب
حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير
وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم لشرائط اي لاشتراط الشرائط المذكورة
في الراوي **فصل** في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى
وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما
كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد ثم
استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور فيتحرى لان
هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول لان
امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة يفضي
الى الحرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين ينقلونها العلماء الاتقياء فلا حرج
اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في نقل الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم
اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات
كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت اليه ولو كان فلا يجب التحري
بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والثاني اي العقوبات كذلك
عند ابي يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم
ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت
بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله فلا تقل لهما

ان والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ
بها واما يثبت بالبينة بالنص اى كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص
بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه
شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت
بحديث يرويه الواحد بالشرائط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه
الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن ع فاكتفى بشهادة القابلة
مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة في هلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والولايات
في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز
دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشتغال والعدول والثقات لا ينتصبون ولا المعاملات
الخ لا ستعمال اجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان
العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا
لا يستقيم بلفقه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل
في الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن كما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا
بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل
الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل والنكاح الولي
البكر البالغة فانه من حيث لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح
الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا

بعتبر

لا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود
سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار
من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق الكذب
في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا
وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير وكالة وارسالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد ورعاية للشبهين اى شبه
الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع
فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه عليه فيقول اهو كما
قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عم وقال ابو ح
ع كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا عليه
ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحفظة من
الطرفين واذا قرأ الاستاد لا يكون المحافظة للامة واما الكتاب والرسالة فقائم
مقام الخطاب فان تبليغ الرسالة عم كان بالكتاب وللارسال ايضا والمختار
في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة و
فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم
يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رحمه الله كما
في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان في السنة امر عظيم مما لا تساهل فيه وتصحيح الاجازة
من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح باب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به
لا امر يتبع الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة
فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اى
راى الخط يذكر الحادثة فهذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر ولا ا
حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا
وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء
للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث

اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان
في يد الشاهد يقبل ومحمد رحمه الله ايضا يقبل في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان
الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله
والنسبة تامة يقبل وغير المضموم لا والمراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما
التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ
اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام
اولى لكن اذا اضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك
انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان
ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا الآن في الاول اي المشترك ان
امكن التأويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه
لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته
بمعان يقصر عنها عقول الغير **فصل** وهو اما من الراوي او من غيره والاول في الطعن ح
اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعد ما ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب
وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم
التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل
لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل
المرتدة واما بان انكر ما صرحا كحديث ايما امرأة نكحت كحديث رواه سليمان بن موسى
عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهم وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله
لقصة ذي اليدين وهي ما ادى ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين فسلم
على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلوة

ام

ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم
وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام
وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه عليه السلام مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام
الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولانه
يحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف
رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت الى اخره ولم يقبله
عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك
لرسول الله عليه السلام فقال اما يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل
قول عمار رضي الله عنه يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك
بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القصة لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع
من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل
عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان
رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت وتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله
صلعم فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله
افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه
قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء
يكون جرحا كالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل
ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل
وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة
لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا
مذكور في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة **فصل** في
افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير

وغير المقتدى به فيه وهو ما اختص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد
ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى به فيه وفعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل
بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت
المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار
عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله
تعالى لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوصية
نادر والله اعلم **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا
القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان
روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها
فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث
ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء
فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف
فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره
للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما جميعا و
عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم
فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأي في نفش غنم
القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روي ان غنم
قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم
داود بالغنم لصاحب الزرع فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة
سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء ويقومون عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسدت ثم يترادان فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى

الحرث

الحكم

الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه
كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما
فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم فاوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه
فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك
قالت نعم فقال دين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته الحديث روي ان عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم
فقال عليه السلام لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين
انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو افضاله ليكون
اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فكيف
ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور
اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر
رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتي يوم البدر بسبعين
اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال
قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها
اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم
فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة
من العباس ومكني من فلان انسب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله
عليه السلام برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده ثم من عليهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق
في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد
لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم
يتقوى به على الجهاد في سبيل الله تعالى وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب

لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزل هذه الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله ومثل
ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام براي اصحابه كثير وبعض ذلك
مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد
يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن
معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان
عن رأي لا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين
وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى
بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رايت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم
فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه
لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن
وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا
هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء وكان
اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي
لما ذكرنا في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء
مدة الانتظار ربما مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله قال الله تعالى اذا سوغ له
الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا
لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله
ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه
وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع
الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكره وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انه

بزلوم

شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله عليه السلام لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان
النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن ما لم يبق الاحكام
على الكتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل** في
تقليد الصحابي رضوان الله عليهم اجمعين يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطي ويصيب وعند اهل السنة رضي الله عنهم وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من
بعدي ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم
اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي
عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع والكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول
بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض لما ذكرنا
اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في
بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا فهذا
اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كلما ثبت فيه اتفاق ف
الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو
كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه
في رد شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس
رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه
مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة
باب ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق

او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا بالمعنى الكلام او اللازم له كالم
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثنا
والشرط والصفة والغاية الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني
اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان
تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا
فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح
متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنه لقوله عم فليكفر عن يمينه الحديث جاء ..
بروايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
والتمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان نقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه
ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض
فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط
اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير
وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي
رحمه الله يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون
نسخا له قصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفر
او غيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله
تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن
الزبعرى لرسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا ..
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا
الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى

اولئك

اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصصا متراخيا اي خص الاثنان تخصيصا
متراخيا تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله
بقوله ليس من اهلك بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء ثم
نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له
سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يكون
الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه
القول وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما
ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه
كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافر وان اريد الثاني
اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول
فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من
الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد سبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك
الكفار وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة
لان ما لغير العقلاء وانما افرده تعينا بالمجاز والتغليب فقال ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير يصح متراخيا
اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في
التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تغيير لما عرف ان العام
عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا
فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا من وجه
اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام
محتمل عنده فعلى هذا كليهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كليهما تغيير وهو لا يجوز
الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثني عنان فرس

اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء
على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل
المنقطع قسما منه لكن افردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول
بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول
فقوله بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق بالّا واخواتها متعلق بالمنع
وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر
التعريفات لان من قال هو اخراج بالّا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج
فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع
في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى
غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في
صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يتوهم ان المستثنى من صدر الكلام
وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم
ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان
المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف
الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام الصدر
اذ لولاه يشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه تبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له
علي عشرة الا ثلثة لا يخلوا اما ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا ثلثة
بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا
منهما تبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض
الاخر مخالف للحكم في البعض الاولى ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان
الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت
بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف
التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره هو ما قال

مشايخنا

مشايخنا ان الاستثناء عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق
المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين
لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان
المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا ذلك وهذا الكلام
نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة
على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا
مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه
قال علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين يكون
اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي
عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى
سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي
بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون
تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخراج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط
لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على مذهب الاخير يكون فيما اذا
كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء
على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له
علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر
كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه فان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا
فهو كقوله جاءني القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة
فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة

وعلى المذهب الثاني آكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد
والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم
في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما
لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر بخلاف جاء في غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول
يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما
مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم والوصف ولا دلالة لهما على نفي
الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب
الثاني يكون آكد من هذا في دلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجته
اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما
انعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود
التكلم مع عدم الحكم في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك
لما كان كلمة التوحيد توحيدا اما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف
من النصف في اشتريت الجارية الا النصف والنفس هذا دليل اورده ابن الحاجب على
نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا
اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية
النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
الجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد
بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون
نصف الربع مستثنى فتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب فالجواب الذي خطر ببالي
هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو
استثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض
لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول

لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب
الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شايع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء
كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح فمجاز فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي
وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر
وقوله لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا
يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله
واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا
المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا
بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم
الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور يتكلم
بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة
ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة
ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم
الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا
باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة
ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات
بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من
النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة
معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور
فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل
العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا

علما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم
انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا
وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتا يصير كقوله بعض بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين
اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء
ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شي
من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة
كل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور
كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم
شي من الفساد علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا
يجي في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون
الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الا انه بعد
فيتم بعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله
وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن
الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء
على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة
وهذا دليل تفردت بافراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب وان فقهية
حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل
واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا
تاما فنقول ان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فسيق
لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب وهو ان
الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم على الباقي واما قلنا ان وجوده تعالى يثبت
على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم
على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر واما لما خرج

منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لانه عدم وجود الالهة لما كان
ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب
لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا
فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اي
على المذهب الاخير هذا دليل حاوله ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد
في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل لم يعهد
لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب من وسطه ضعيف اذ ليس المراد
انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة فيكون
هنا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للمباني وضعا كليا
لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع
كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية
لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد
الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية
لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز
والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى
الكلمة الواحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم
مقام الاخر وكذا لفظ الفرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا
منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب
هو المشهور من علمائنا وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله قالوا في الاستثناء الغير العددي
الى الثاني بحكم العرف اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم
على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على
كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم
لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة

ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة
موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف
فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم
عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل
الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني لحكم العرف وهذا
مناسب لما قال علماؤنا لبيان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه
ولما قال اهل انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا
من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي فهو
الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب
الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له
علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له علي سبعة **مسئلة** شرط الاستثناء
ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا
قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له
الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى
الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح
عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار
فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار
مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار صح ايضا على الخلاف
بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني
لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء
الانكار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رحمه الله
فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء

الكل

الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن
استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي **مسئلة** الاستثناء متصل ومنقطع والثاني
مجاز فان قيل قسمتم الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز
قلنا ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق
الحقيقة والثاني مجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء
المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وههنا
ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وههنا لم يخرج من هذا الحكم
الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء
المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام رحمه الله في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام
الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى
منه بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين
في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل
في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا
فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد
الاستثناء والاستثناء هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور
فقولنا غير مخرج يعني واحدا من امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني
ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من
قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه
ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظايره في القران كثيرة منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي
الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من
حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو

بعبيدي احرار الا عبيدي او الا حمالبكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن
في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا تعقب
الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى
الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت بضرورة
فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم فمعنى الاستثناء اولى فصرفه الى الكل
في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا
على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار
اي صرف الشافعي رحمه الله الاستثناء الى الكل فمعنى اية القذف قطعا فمعنى رحمه الله
قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوا وهم جعلوا لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل
اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى
قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة
وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في اية
القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن
اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين
الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع
على النصف بالف لانه تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على
ان لي نصفه يقع على نصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج
ولا يعقد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو
النسخ والبحث ههنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد
دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه
ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني
يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله

لان

معني

لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود
عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا
لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم
وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا
المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ
ثبت في القران ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول بان الله
تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من اية الاية اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وادعوا انقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون
حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
ادم عليه السلام وحل الجزاء اي حواء عم لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل
الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نقض
ما في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا انما
بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص
يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن
النبي عم لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عم
عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل
هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عم

[illegible]

فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبين النبي عم
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء
بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع
التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص
الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا
مبني على ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى اخره
فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان يقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة
بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم
ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها
وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة
كوجود الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا كقوله
تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة
كالشرايع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون
الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت والذي يجري فيه النسخ هذا فقط
واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند
المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن
من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا
وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون
قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان
العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابرهيم
عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض
ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرر الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء وعلى القولين فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل

فيكون

فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابرهيم ليس بنسخ قلنا لما اقام
الغير مقامه عادت الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب والسنة لا القياس على ما يأتي
والاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان
الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة والكتاب بالسنة او العكس قال الشافعي رحمه الله لا يجوز الاخيرين
لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة
دونه اي دون الكتاب وقوله قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا روي
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان
خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتحرز عن هذا اولى واحتج
بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين
والاقربين اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم
بان قوله تعالى فامسكوهن الاية اول الاية قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي كل من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل
على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ
في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله تعالى
يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم
كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا وكان هذا مما
يتلى في كتاب الله تعالى ثم نسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض

اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال
والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما قدم الى المدينة كان يصلي الى بيت
المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب
واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب
او بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا
بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القصة فمشكوك
فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت
عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث
مبينا فجاز له بيان مدة الحكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى
بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير اي فيما يرجع الى مصالح
العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما ينسخ حكمه لا نظمه وههنا في الحكم مثلها اي ان
سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية كما كانت بل ينسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب
راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس ذلك
من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه
وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على
كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يكن في القوة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق
الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن
هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عم
وتعظيم سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية
المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض النبي عليه السلام
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا

بالسنة

بالسنة ونسخ السنة بالكتاب بنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث
مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كان من عليه الصيام كان
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف
لقوله تعالى نأت بخير الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة
لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن
حيث انه تبديل يشترط التواتر فجوزنا بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الآحاد
وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا كما روي قد رفعا بموت
العلماء وبالانساء كصحف ابرهيم والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعده فلا لقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض
لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوها
ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص
على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته
للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر واما وصف الحكم عطف
على قوله واما الحكم واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا
وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان
في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة
زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا فيجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع
مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ
عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة
لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا نقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي

لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثلاثة بعد ما كان
في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين
او رجل وامراتين وزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد واليمين المدعي لكن الاخيرين
لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو
زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد
القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين
الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا
واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين فذكر
في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا لا يكون ان يكون عدما
اصليا فقال ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا
او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة
الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما
يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب
احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث
بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع
اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد
من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد
وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما ثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه

قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير
ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء
اخر خلفا عن ذلك اما اذا كان شيء اخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركها
حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم
اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون
نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء
بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين الاية
تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن
ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم
على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء
بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك
يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة
لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا
ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة
والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف
اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف
نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا فنفي
المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله في رجل وامراتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد
واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب
على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة
وتعديل الاركان على الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس
اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد ههنا
انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت

بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل
ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب
بانا نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم بتركهما
وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون
النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة
فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة
بمعنى انه لا يجوز الصلاة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب بمعناه انه لا يجوز
الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا سر
ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل شيئا في الوضوء فلله دره
ما ادق نظره في احكام احكام الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء

فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق
مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين نصيب رب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة
بالصدر الكلام اي اذا بين نصيب الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب
انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه
فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو
وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت
في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحق
برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه
واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم يتعرض برد قيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حصل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمدعي عليه
وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي يوجب الحياء وكذا النكول جعل

بيانا اي جعل اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو
لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف فاليمين
كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور
كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا منه دفعا للغرور عن الناس
وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف
يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا
والرابع ما ثبت لضرورة الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة
يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب
ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة كقولهم بعت بمائة
وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب عليه
انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان للمائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز يجعله بيانا للمائة
قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم فلنا المائة من
الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر
كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة **الركن الثالث**
في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي
بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي
وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل
فان وقع الاتفاق على هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كافرا بل يكون
جاهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون
شرعية او غير شرعية والمراد بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد
اليقين فان كان ذلك الامر اقرارا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون

من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلعم ولا يشترط فيه الاجتهاد بل يكون الاخبارات وان
كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشتراط الساعة مثلا فمنوع فانه لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع عليه
مع قطع ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه رد
منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وسهوان يكون محسوسا ماضيا
وان كان امرا يدرك بالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف
الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيده قطعية فالبحث هنا
في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم
منهم وبعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك
اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور
الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في
قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك اشار
بعض الصحابة رضي الله عنهم بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي ساكت
حتى سأله فقال ارى ان يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه
بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شاوره وجوز علي ذلك رضي الله عنه
بذلك السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا
بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته
تسليما روي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين فشاور
الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه
ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس
رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته وذكر
الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم
باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات
لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة
من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام

الثلث

الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار
العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا
فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال
نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان
عمر رضي الله عنه مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل
وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد
والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا
فالسكوت حرام والصحابة رضي الله عنهم لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه
يمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه
اي مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة
عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اي بعد
تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة عن العقوبة
جائز نحو ذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف
والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر رضي الله عنه
الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان
مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا
اخرس بسكوته عن الحق لكن المناظرة التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي هذه التأمل
لم ترد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتأمل مسئلة اذا اختلف
الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا
عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان الظن بهم الجهل
اصل النظير انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد
الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض
المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعند البعض
العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار

مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض
احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الفسخ والعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث
لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط
واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين
ناقض عندنا لا مس المراة وعند الشافعي رحمه الله المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود
او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور التي
الاولى فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا لما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء
بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان
الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد
لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن
مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رحمه الله وافقه في
ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع
المركب من كونها عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين
وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى
اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك
والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب

في



في الحلي ان الوجوب في الصغار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي
قياسا وان لم يكن ثابتا في الصغار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم
في الصغار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي
لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدم فيهما وهو
منتف عند الشافعي رحمه الله ايضا اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم
ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان
القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة
كما في العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين نحو مسئلة الزوج او الزوجة
مع الابوين احد الشيئين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث
الكل في احدهما دون الاخر مخالف الاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة
الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والصغار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع
الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فان في كل صورة يلزم مذهب
بطلان الاجماع عن صورة ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا في شيء
في امر هو في الحقيقة واحد وهو حكم من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان
يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحجب وكل منهما امر واحد
هو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان
في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا
فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما
شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء
او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير



واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول
بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب فلا يكون
مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع
فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم
من عدم احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت
امرأة ان زوجها الغايب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت
نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما او عدم
الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني
فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في اخرى وعند البعض
عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا
لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة
رحمه الله في مسئلة المس والقول الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس شيء
منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع
عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما الاثنين كان
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فعدمي ولو فصل لشبهه كان في حكم
شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المراة لا تجوز صلاته بالاجماع ع
اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلاة
باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله انها
لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان
ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس وان الشافعي رحمه الله يكون مخطئا
في المس مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا
في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض
العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاسم لهذه
كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان
الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم

ان

ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره ان ليس للاب
والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية
الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان الشمول الوجود وشمول
العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم
الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا
وكذا في العيوب لجنة المساواة بينها لم يعهد حكما شرعيا واما ان الثابت عند البعض
الوجود في احدهما وعند البعض في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجوازهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق
عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكالبيع الفاسد
والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي
رحمه الله كل منهما لا يفيد الملك فالاول قبيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة
الاول قبح البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التنقيح في هذه المسئلة واما الثاني
فنفي اهلية من يعتقده وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة
ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامر على الاطلاق
وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد
الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع
ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ
السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجنون فهو عدم
المبالاة فالمعنى الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج
الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج
لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع
لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم
بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد كنقل القرآن وامهات
الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف

او مخالفا في عهد اخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي ثم
فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لم يكن
لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم بعترة الرسول لطهارتهم عن الرجس
وبعضهم باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث الا ان هذه
الامور زايدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من ذلك
وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما
كان اختلفت الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة
المؤمنين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين
طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون البدع واما الثالث
ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا
على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض
حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد في الصحابة
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه
لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا
لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس ولا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم
ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرايطه
واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرايطه
ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل
الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا وام كل واحد منهم
الدليل مقرونا بشرايطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد
الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث
دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا

بشرايط

بشرايطه ومن يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان
الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل نسبة الى
الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا
في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم
امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان
احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان
يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل
الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن
في ضمه الى المشاقة فايدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله
واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد
فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة وكان الكلام
في ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول وياكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل
المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى
قل هذه سبيلي الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه ان كان كذلك فاتباع غيره
يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف
عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احد ما لا يدخل
فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل
المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فسبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به
النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرطه لكونه واجب الاتباع
اتفاق الامة حصل المط وان لم يشترط فمن عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع

فيع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين
فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلت لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء
لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لا من له عشرة دراهم فقط يصدق
ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا
الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي
عليه السلام غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف
عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع سبيل المؤمنين فهذه
الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة
الرسول عين اطاعة الله في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول
فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الاية والخيرية
توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد
الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه
قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر
بشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة
في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة
والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة
فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز
عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل
في المبدء والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية
وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة فيهما التوسط لان النفس الحيوانية
هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح
بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة

فلهذا

فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الرسوخ في الصراط المستقيم بحيث
لا يزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله
ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق
مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل
الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر
ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس
نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينا ايضا
هي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن
ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في
المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان
واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا فهو المطلوب
وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطا فوقوع الخطا بحيث لم يتنبه عليه احد
من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد
على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول
وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح
في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع
الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب
باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشهرة حكم به واتبعه متابعوه
ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا
في ان يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء
واهل الحق لم يخافوا ان يعيبهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها مع من قد
اعتقد واما كن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة عليه السلام

في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى
الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي
الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا
عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز
بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع
كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح
وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة
بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم قالوا الامراء كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم
المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول
والا لم يكن في السؤال فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا
بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على
انه لا يلقى في قلوب قوم هم العلماء والمهتدون خلاف الحق لكونه ضلالا فماذا
بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها
وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما
عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء
اذا قالوا ان الاجتماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية
اخبار بان قد وصل اليهم دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم

الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع الدور فبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول
كان الدليل على انه حجة قطعية وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص
الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة الحجة ونحن
لا نكتفي بهذا القول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة
فادلتهم يدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام
يد الله على الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذه الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت
الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع
من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا
اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين
والاجماع الذي يثبت ثم رجع واحد منهم مختلف فيه ايضا واما الذي في السند
فلا يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض
لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حجة وكونه حجة ليس من قبيل دليله بل لعينه
كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة والله اعلم

الركن الرابع

في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة
اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد
قيل عليه ان التعدية يوجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية
في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نسلم بعدم بقائه في الاصل
بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا ترى ان تعدية الفعل معنى ان لا يقتصر
على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا
ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة
الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا

من حيث اللغة وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن
دلالة النص فذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص
والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين
ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان العلة ركن القياس
والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء
الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس
فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في
الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع
لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة عن
المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل
والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم
هذا لا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة
الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم
ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا اما في لو ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب
الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له
في الشرع عبارتهم قوله تعالى ونزلنا عليك تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا
لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما
لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد
بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به وان كان المراد القران فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا الى اخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة

الاصلية

الاصلية واني دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية فكل ما لا يوجد في كتاب
الله محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع
وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته لما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع
الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله
تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب
وقيمة المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن فيه وهي من حقوق العباد وهي
تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سوال
مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح
ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة
اي يدرك بالحس او العقل اما بالسفر وبمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص المتمسك به للقايسين
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق
الاية وقوله وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على
صحة العمل بالراي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا
قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره
اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واستقامته من العبور والتركيب
يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة
لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس
يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة
كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد
بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي
يسمى فحوى الخطاب ولحنها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان

في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار
لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة
يوجب العلم بحكمها فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد
فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى
في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه
اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك
الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب
الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من
علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية
الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي
صادقا فيكون في هذا الجزئي صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية يثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من اللفظ الفاء وهي للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات
القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير القياس وانما
اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار
حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس
وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا
الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل
اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف
الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحال شرطا
والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل
على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء

على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى
فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث
معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا الى
اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي
بما قضى رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال عم
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه
عليه السلام في اخر ركن السنة وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين وحديث
قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع
في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه
لان التبيان يتعلق بالمعنى والنظم باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس
فكل شيء في كتاب الله تعالى بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك
تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب
واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس
فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة
عن بحار معناه وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا ووعد وفق
الله تعالى العلماء الراسخين العارفين وقايق التاويل لكشف قناع الاستتار
عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا القدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل
لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد
بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا اجد فيما اوحي الى اي بالاصل بل بالعمل
بالنص اي بل هو امر العمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد
حرمته فيما اوحي النبي عم يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا انه
لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة

النص والظن بخلاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى [illegible]
ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في درك [illegible]

فصل شرط اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون
حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة
بالنبي عم وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني
وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنته كاكل
الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما ان لا
يدركه العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم
الاصل مستثنى عن سنن القياس اي طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل
الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقيق الفطر من كل ما دخل في الجوف
واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل
ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لان التقوم
يعتمد الاحراز والاحراز البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء
الاعراض فمثل هذه الاعراض اي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي
عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط
الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي معدة ثابتا باحد الاصول الثلاثة
اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع
يكون نظيرا للاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه
لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت
اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع
الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى
انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار المائع فيه
فرعاية المعنى الاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من ساير الالفاظ كالخمر وضع
لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق

مجازا

مجازا فلا نزاع فيه لكن لا نحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع
الوضع وكذا الزنا للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي
الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا التعليل الربا
بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
حتى لو روعي التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح
ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل
والعدديات ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس
الخاطئ على الناسي في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره
لان عذره دون عذر الناسي ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع
قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا النص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا
يبطل الضماير في قوله ان كان وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير
اي القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام
الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف
اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم الى اجل معلوم
وايضا لم يعده اي الشافعي رحمه الله كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس
جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم
لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث
بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله
فيه وهنا اسقط فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم
ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيمة في الزكاة اي

اى بغير تم النص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع
عين ذلك الشئ دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اى بغير تم النص الدال
على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية
بالتعليل بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي
تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج
الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه
الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ
تكبير الافتتاح اى بغير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد
تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير
الماء اى بغير تم النص وهو قوله عم حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد
التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين
معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا
اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة
دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اى انما كان التعليل في دفع
القيمة تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك
فان الزكاة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن يسقط
حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء ذلك للمواعيد
وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال
فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه

باداءها

باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت ههنا حكمان
جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفة الى الفقير فالحكم
الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل
السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة
لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف
الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا
الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل
فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم اخر ليس فيه تغيير النص وهذا
معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد
قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير
مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه
الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه
الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير
تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح
المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح
اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله
الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح
وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم
الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء
مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم
تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في
الاصول وذكر الاصناف لبيان المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية
ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك
فيلزم ح دفع ملك شخص الى شخص اخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان
الصدقات والفقراء لا يكون ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل

على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جميعا
مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد لما
اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد
على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد
الجنس فمراده ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون
اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لبيان المصارف
والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ اخر يكونان في معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية
الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله بمنزلة الرداء للانسان
والعظمة بمنزلة الازار فالاول اذن على الظهور والثاني على البطون فلا يكون
الله تعالى اعظم واجل معنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله
اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل
او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد
لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم
والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان
المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة
راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى
مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد واستعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله
تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه
لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله السلم حتيه واقرصيه ثم اغسليه
بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث
بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة
ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان ينجس الخبث كل ما يصل اليه

للان

لان الماء والمايع طاهر طبعا فيزول به كليهما وغيره كالخل مثلا قد لا يزول به الحدث فان قيل
لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا بان الجواب في فصل المناقضة
فصل العلة قبيل المعروف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض
هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها
ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة
ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى
العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر
وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد
بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا
تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها
معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا
ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب
حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب
الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث
كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك
الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية
والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق
فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل
العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل
الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب كوجود
الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة
والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف

الى الاسباب في حقنا فانا بنسلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فنحيي القصاص
بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك
جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع
القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة
فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد
واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم
هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه
مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى
من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضر اى عن العباد وهذا مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى
خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء
عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر
النبوة وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا
الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القران دالة على ما قلنا ايضا ولم
يفعل الغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول
ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا
فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا
اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه
ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل لانه ح يلزم
الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال
اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون
غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة

الى

الى العباد دفعا وكون العلة بهذا تسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد
وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما تجلب نفعا او يدفع ضررا
وقد قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم
وجوب الصوم والصلاة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة
والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية
الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو
الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة
ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما
ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها
حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلتحسين مناوطها والاقناعي ما يتوهم
انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها من حيث انها
نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر
في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر
منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود
الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا
للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة
هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق
الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم
وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر
في الاغلب ومنها ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض لا بدليل

كما قال ع م الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام
دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته
لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي
معللة بكل وصف الا المانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر
للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص
النص موجب بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو
العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته
اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب
للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي
رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر
فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال
الشافعي رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون
من النصوص الغير المعللة نظيره من حيث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين
وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين
بالدين فانه ع م نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع
الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام
بالطعام فاذا وجدنا معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه
اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل
كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير
عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط
هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل
ان يوقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان يوقف على تعليل اخر
يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن
ان يجاب عن هذا بان ما اشترطنا في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع

اعتبار

اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير
الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب
عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس
بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجلبا وحقيا على ما ياتي
واسما اي اسم جنس كقوله ع م في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم موصوف
عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله ع م ارايت
لو كان على ابيك دين فقاس النبي ع م اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما
مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا
كالكيل والجنس وغير مركب وهذا الى هنا منصوصة وغير منصوصة كما ياتي ٥
مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه
جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة
مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت
بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد
ان يثبت احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار
وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات
الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه
بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على

على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد
تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الحنفية رحمه الله بزعمهم انهم ان الحق
ان يتفكر اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا بل
يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية
او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التاثير عند الحنفية رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله
ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان
الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة
الظن بالعلية اصلا الا ان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى
ان الشارع اعتبره او لم يعتبر وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا
يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه
اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف اي وعدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي
ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر
فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر
كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله
عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف اخر
فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصرة
قلت لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا
وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في
المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين

الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال
النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات
كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب
الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية **مسئلة** ولا يجوز التعليل بعلة اختلف
في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يعتقه لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت
زينب فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع
وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله
في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل
كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا
مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض بدل الكتابة فنقول اداء بعض البدل عوض مانع التكفير وتعرف
العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفيء
دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تعالى لدلوك
الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغير من الفاظ التعليل او ايماء بان ترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء
في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام بمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ
الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو
واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة
لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين
الجملتين يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل الكلام للتعليل او يكون تقديره
لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق

في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق
في الحكم بين الراجل والفارس بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما
ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم يفهم الحكمان فيرجع
الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر
بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال
الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن
او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلفت الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف
الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال
ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي
لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو
السارقة والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب
الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا يمكن كونها مناطا فانه يمكن ان
يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية
وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها
المناسبة وشرطها الملاءمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية ولظن ان المراد منه
ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا
بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كلمة
هنا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس
اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا اذ الملائم كالصغر فانه
علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين

العجز

العجز وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد
وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما
مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فحاصله
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة
في الرخص وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره
والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا في حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان غيبة اقامة
الداعي اي الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجدت الملاءمة
يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملاءمة كاهلية الشهادة
والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي
ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند
البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم
وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي توقف عليها بمجرد كونها مخيلا
يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى المصالح المرسلة فاعلم
ان المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد
وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله
وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت
المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد
في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص
وفي استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس
الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون

قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين وتترس المسلمين برمي الترس قطعية
لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وبكون الكلية لان
استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في
قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس
وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة
فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان
على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي التترس لو تركنا الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع
الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة فهذا نظير اعتبار
النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت الحديث فهذا نظير اعتبار
الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار
النوع في الجنس وللنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة
وكطهارة سؤر الهرة نظير الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس
التخفيف وقد تركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا
فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية
ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي
احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلاثة وستة
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم
من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة
ملائمة ثم لا يخلو اما ان يكون له اصل معتبر من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار
نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار
نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه

جنس

جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري
الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان
معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة يسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند
البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة
عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولي الاربعة لا يكون الا مع شهادة
الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيري
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول
اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون التاثير
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم
من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا
اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا
فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في
نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع
ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير
لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان
يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة
ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم
عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله
ارايت لو تمضمضت الحديث وغير ذلك من اقيسة الرسول عم والصحابة رضي الله عنهم
وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف
حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير مقبول

وكذا جعلت الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلت صوم رمضان متعين
فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره في الودائع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه لا يجب عليه رد عين هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه
بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رده مطلقا يصرف الى الواجب عليه
وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف
الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى رمضان لتعينه فان فرض رمضان
فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس
وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول
فان لم يكن حاضرا لا يقبل وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير
هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت
عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان
علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما
وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا لعينه وبعضهم
بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط
بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له
نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو احد الزوجين الذميين اذا اسلم
قبل الدخول فعند الش رحمه الله ثابت في الحال وبعد الدخول ثابت بعد
ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر
فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ولا لبقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل
الدخول ثابت في الحال وبعد الدخول ثابت بعد ثلثة اقراء عند الش فهي لم يجعل
الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في

وهو نقوض الا لاتحاد الوصف وجودا وعدما فبين
فاطلب من الوارد الثلثة والعشرين
من فصل الترجيح الفاسدة

في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن نعم الدليل على ان تعليله مقرون
بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا او نحوه
ازواج باطلاق النية تبع عن الفرض فكذا نية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق
على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شئ ذو خطر
فيشترط التملك شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال
ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى ابيح او سع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل الطرد
الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث
فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم الى الوضوء
تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة
غير انها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب
هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء
معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير في تحصيل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرائط الصلوة
بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تعبيرا جواب عن سؤال
مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس
تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق
بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا
لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء
اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن يسقط البعض في المعتاد
دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر

ان محل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير
معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر
معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه
لما كان هذا الحكم معقولا لا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث
كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار
انها مطهرة ولا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول الاسلام وصاحب
الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب
الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم
بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس
كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا
من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا
الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل **فصل** في الانتقال اي الانتقال
من كلام الى اخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى
علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج الحكم
الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال فينحصر في هذه
الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات
حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا او اما في الحكم فقط وهو الرابع
ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان حشوا او اما فيهما وهو الثالث فتثبت
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن
لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة
لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل وانما
اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام اخر وان هو دليلا
على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل صلوات الله عليه حيث
قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل

لكان

كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد العطف عليها في عرف النظار واما قصة
الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه
بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على العوام
انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان عتق المكاتب بنية الكفارة يجوز
كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا اجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد نقصان
الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي فنقول الرق لم ينتقص
ونثبت هذا اي عدم نقصان الرق عندي بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول
احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان
العلة التي اوردها تكون تامة في قطع الشغب بلا احتياج الى شيء اخر وان انتقل الى
حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة
الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك
في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن
بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان
ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع
بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه
في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض
فيكون البقاء للدليل فكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود يرث عنده
لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث
من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي
الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار

المشفوع به ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع
به لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل ام لا
فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي
كما ذكره في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يحكي
الوجود بعلة اخرى اي ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله
في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض
الاشباه كقول زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل
وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي
القسمين والله اعلم

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضي
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون
احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان
كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله
عم زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل
ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك
الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما
اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام ثلثة
الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع
القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا
متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب
واما الثالث فياتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص
بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمنعزل عنها وان كان العمل بالاقوى
واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم
الثاني والثالث ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب

والسنة

والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض
اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى مقدس عن تنزيل دليلين
متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول
لكن لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض
فقوله يحمل ذلك اشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود
دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف
اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي بدفع المعارضة ويجمع بينهما
ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر العمل والا يترك ويصار من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصول على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار روي عن ابن عمر رضي الله عنهما
انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة
في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا
فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك
وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين ايتين او قراءتين او سنتين او اية
وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع
الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يواخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يواخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل
اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية وهي قوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه
بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الاية فيقتضي
هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس والاية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لانه

الغموس من كسب القلب والمؤاخذة بالله في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا
ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله
تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض
فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب
وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة
في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد
في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية
الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو
السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم
ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو محلها
على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية واقول لا تعارض
هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان
يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية
سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو فقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة
لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لرفع التعارض
واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب
واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالي عن الفائدة
الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله
بالسهو كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة
المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل
على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم الحاصل
بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين
السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض

وثبت

وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل
المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت
لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما
الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صح اختلاف الزمان فما يكون الثاني
ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم
ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه
ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار
بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها ناسخا
وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا
لها ان قد ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم
في كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم
ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه
لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه
فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في
الارض قبل ورود محرم او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير
الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك
المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد ما يدفع الايراد
بهذا التقرير فيتقرر الدليل بهذا الطريق ونقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا
النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل
الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان

وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت
ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاضلال الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم
العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم
ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان
لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة
ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب
على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره
فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف ففسر
الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به اوليس
بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول
عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في
الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع
بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف
في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم
ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق والحق
عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله
وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة
وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك
وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله عم ما اجتمع الحرام والحلال
الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا
فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء
على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا بغير دليل بناء على العدم الاصلي فينظر

في

في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات
اولى فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق
على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح
بالراوي وراوي انه محرم ابن عباس رضي الله عنهما ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا
نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه
عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوج وهو حلال وقد اتفقوا
على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد
الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل
الذي بعد الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة
مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس
رضي الله عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي
الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار
العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لنا انه اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى
انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته
لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر
بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل
حينئذ فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يتبين فالنجاسة اولى
هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان
طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء
السماء او بالماء الجاري او ملاه باصحابه ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس
فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فخبر
النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك

بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول
الصحابي بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين انما وقع التعارض للجهل
المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس
اي التعارض بجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من
الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما في
فكل واحد دليل له في حق **فصل** ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من
مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر
على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة
فما عرف عليته بنص صريح اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من
البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف اجلة بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى
من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى
من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي
س ذكر وافي ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما في القياس
والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول يرق ماءه
مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا النكاح يملكه العبد باذن مولاه
اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى
اثرا اي قياسنا اقوى اثرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد
على حل الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه
ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة
الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بالنبي

فلا يجوز

فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة يندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد
المسلم فيملكه الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة
اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح
للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات
والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات
فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف
الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف
باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا موخرة فاما في المقارنة فقد غلبت
الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا فطرف الرجال يقبل التنصيف
بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما في طرف النساء فلا يقبل
التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال
بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت
مقارنة لا يصح تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح
يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر
المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان
كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا
كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة
ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس ان المسح
في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد
منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف
في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن
فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول
اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والغصوب ورد المبيع بيعا

فاسدا او الايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان
الرد رد الوديعة وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر
واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين بانه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على
المتعدي لان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو
المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك
المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على
المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان
اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار
كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل
بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب
في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان غير المعصوم
جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف
العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا
قال تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل
العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل
وهو معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان
وقع جور فيه فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب ابتداء
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشرع
وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم
الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى اخره بقوله
ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى خلف
في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة

تامة تفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل
يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت
الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة
جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف ولما
الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع
الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف
في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس
الشافعي وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر
المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا
وهو ان التقييد في المثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية
المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الى اخره
لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع
العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف
قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن
يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لانه لا يصدق عكسه ان كل ما هو ليس بركن
لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن مع ذلك
يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان
المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق
كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم
لهذا العكس نسميناه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما

وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا الكلام لو وجد الوصف
لم يوجد الحكم فمتى هذا عكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه
اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة وتنعكس ببدل الصرف
والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل ما
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض رأس مال السلم غير ربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل
مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان
رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل
فالمراد بغير الربوى في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف
وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما
يحدث بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك
واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم
الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى مما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلاثة الاول
اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى
كالتعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل
فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا هو ترجح الفساد بكونه
عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى
وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه
لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
واما ان يفسد الكل واما يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعى رحمه الله
يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد
وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك
من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك

ولكن

ولكن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف
الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد
بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف
العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكر واله امثلة اخر وفيما ذكرنا
كفاية **فصل** ومن الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه كقوله اى كقول
الشافعى رحمه الله في ان الاخ المشترى لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية
وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اى من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل
القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بالصورة ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا
مسئلة لا يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة الظن
بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا
تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل
من ترك الكل او الاكثر لا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع
قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه
لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف
على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق الكل بسبب
على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح بكثرة دليل الارث
ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضى الله عنهما في الاخير اى في ابن عم هو اخ
لام فانه راجح عند ابن مسعود رضى الله عنه على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة اى جهة الاخوة لام تابعة للاولى اى الاخوة لاب والحيز متحد اى حيز الاخوة

متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة
لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح
على الضعف فلا يرجح بكثرة الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية
هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل
هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل
بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع
وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد
منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لا يغلب القليل والكثير فيهما بل رب واحد يغلب الالاف من
الصف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو موثر
بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث
هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر
لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه
الفروع وقوله ولا القياس بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الاخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كان علة
الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين
توجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن
المقيس عليه متعدد فانه ح لا يكون قياسات بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح
للترجيح ولا الحديث بحديث اخر وعلى هذا الكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح
احدهما جراحة والاخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين

وان في

الملك كالثمن والدفعة فقول في
فالطلب من قبيل الاصعاد

وان في لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب
دار مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما
وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم
فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص
غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد
القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث
فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند
القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب
الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم
بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل بالقضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى
معنى يعقل قلنا نعم في حقه تع اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول
ميت باجله ولا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عندنا الوجود لا يدل
على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا نشترطها ايضا اي لا نشترط
الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك
الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به
اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص
العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة فالحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف
لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك
الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف
لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة

ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له اما
لا يوجد لانادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء
لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث ذكر في الاصل ولكن المعنى اذا قمتم من مضاجعكم
والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه
اى في الماء بعينه في ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار
في التيمم التصريح اى يصرح بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فتيمموا وايضا فيه لما اى في النص اشارة الى ان الوضوء عند
عدم الحدث سنة لكونه اتمام الطاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس سنة لكل صلوة هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في
التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع
لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ذكر ان النص قايم في الحالين
ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه حينئذ لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب
كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط
مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم
ان القضاء لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين
المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص ح دالا
على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز
بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم
النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن
فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى عن الربوا والريبة والريبة
الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس
بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب

موجب

موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة
النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكال وصفتها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات
صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته كالشهود
في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة
الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة
الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما
اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عنه
فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعي اصلا وهو الصرف ولجوازه
بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع ساير
السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط
فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل
وهو بيع ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا
لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما اراده فان
اراد ان القياس لا يجرى في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا
وجد فلا باس به وان اراد به لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها
اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه
ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة
انه ان ثبت عليتها لمعنى اخر يصلح للتعليل بكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة
ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف
فيه

فصل القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس
الخفى فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس الخفى ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا

انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل الجلي الذي يسبق اليه
الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل
يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي
وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا حجة وهو راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة
المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي
فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما
بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس
وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي الراي نرى صحته ثم اذا تاملنا
حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر
فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان
وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره اعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس
الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني
ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم
الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم
الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير
فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني
من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام
السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجدة فلا تؤدى
بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة وهي ان السجود غير مقصود
هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه

المسئلة

المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصيته الاول والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو
قوله وكما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي
جعلنا ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا
اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان
لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع
فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل
المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذرع وصف لان زيادة
الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع
وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من
الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل
على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان
الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي
الاثر واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان
القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين
فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا ويعمل بالقياس
لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس
في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن
وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على
كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح
الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود اي بان الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن يبقى الاخيران

اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين احد ضربي
القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تأمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين
من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من احد ضربي
القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض
صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي
النوع فالقياس اولى اي وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض
استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما
قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس
لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى
انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في
الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارض قياس صحيح
سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض
ذلك الحكم المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع ع
بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين
صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض
لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس
الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من جنب القوة والضعف فعند

التحقيق

التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر
وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده
واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه
الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي تعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا
خفيا لان البايع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع
بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن
ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا
البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة
اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فلا تعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص
العلة على ما ياتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك
لما ياتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل**
في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود
العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اي الجواب عنه يكون باربع
طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض ض
فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان
كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمتنع
ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب
فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن
اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح

فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن
في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح
كما في التيمم وتفيد في الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف
الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض
وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصايل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال
الباغي فاجاب في الاوليين بالمانع لكن هذا تخصيص ونحن لا نقول به وفي الثالث
بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد
الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها
ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب
فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا
الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان
حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصايل فنوقض بمال الباغي
ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف
بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب الضمان وابقاء
العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة
وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصايل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف
لا يصلح دافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي

ان

ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس
حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم
وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع
من هذه الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة مثلا
وليس في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض
لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء
اخر فهذا تبيين ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر ويمكن ان يتكلف في
ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة
حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا فنوقض بمال
الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة غير ثابت فيه لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة
فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي
هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض
وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة
العصمة فثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة لا يكون نقضا فلاجل
هذه الفساد في الامثلة الثلثة اوردنا لا اخر في المتن فقال وانا اورد
للدفع بالحكم مثالا اخر وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة
على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب
الوضوء فيمتنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم
عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض
التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا
هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان
لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة ولئن وجد المانع فلا لكن

بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن يخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة وشرطا
لها لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن القياس ولان
التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا جملة ما يوجب
عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني
عدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي
وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع مال لا يملكه او من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب فدفع الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج
السهم والمعاواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا اخرج وامتد حتى صار طبعا له
وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاوليين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة
ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور
الخمس ليس كذلك لان العلة لم يوجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم
فتخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان
الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار
الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل
مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على
السبب لانه دخوله على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا
واما خيار الرؤية فان المبيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر
المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري
من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن
لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيتخصص
وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ح ولان العلة
في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم
وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب لنقل

ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن
العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف
كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم
الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان
ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه
فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي مثاله ومنه
عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه
اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان ابدى في الفرع مانعا
يضره وكلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل ينبغي ان يورد
على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن فهذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق
يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي
عن رده كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلت بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو
البطلان فلا نسلم الاصل فان بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا
ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان
حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في القتل العمد اي
مضمون فيوجب المال كالخطا فنقول ليس كالخطا اذ لا قدرة فيه على المثل اي
على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطا فان اورد
على هذا الوجه رجلا لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجهه بهذا
اي نوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطا شرع المال

خلفا عن الغسول وفي الفرع مزاحمته اياه يعني المال شرع خلفا عن الغسول لان حكم الاصل
وجوب الغسول لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي
مزاحمة المال القود وقد يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال
ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون
العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع
كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان للمعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم
الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معا رضنه
في الحكم والثاني في المقدمة فقوله واعلم ان للمعترض هذا تقسيم الاعتراض
على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع
مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت
لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى اخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم
دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم
او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة
في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة
فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى
فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه فهي معارضة فيها مناقضة
فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه
كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي يتعين
الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كالغسل الوجه فنقول ركن
فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه

وان دل

وان دل على حكم اخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضى
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه
النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي
فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب
بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو
قوله عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع والاول اقوى من هذا اي
القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء
في العكس بحكم اخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه
في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل
بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين
والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم
المجمل وايضا الاستواء الذي هو في الكل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصور بعض
ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل
اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان
يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله
المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح
كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف
مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع
اي بعدم القايل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار
بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الثالث
نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش

صحيح فيقال الثاني صاحب فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان ثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم منه ثبوته من الثاني
نفيه من الاول فاذا ثبتت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان
العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة
كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في
البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق ذلك المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين وكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب
علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا
في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب الا ان يذكر
على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبتت المساواة
بينهما كما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع
تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا
لما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس
والمال والبكر والثيب فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية
في النفس بل نقول كليهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت

احدهما

احدهما ثبت الاخرى لان حكم المثلين واحد وهذه المساواة غير ثابتة
في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلة رجم الكفار والقراءة في الشفع
الاخير فاراد ان يبين انه يمكن هاهنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة
المخلص عن القلب لا يمكن للشافعي رحمه الله هاهنا في مسئلة الرجم والقراءة اما
في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في النفس لان احدهما قتل
والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن
الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع
الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني
وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام
الدليل على نفي علته ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على علته شئ اخر فان كانت
قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى المجمع عليه كما نعارض بان العلة
الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم
العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف
فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل**
في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما
علة يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست معتبرة
عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة
الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء
الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي تجعل المعلل مضطرا الى القول بعلة مؤثرة
برفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى
برؤسكم وهو اما ربع او اقل والاستيعاب تثليثه وزيادة وان غيروا قال يسن
تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة
بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في

اى في مسح الرأس المحل وهو الرأس فمسح بمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار بما يصير
غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى
تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث
مرات فنمنع هذا في الاصل اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما
في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض
يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض
ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فيسلم موجبه لكن الاطلاق
تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فقلت نعم
لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اى يمنع
الوصف الذى يدعى المعلل عليته كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم
كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي
جائزة لجواز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند
تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد
هنا اى المجازفة بحسب المعيار فخص بما يدخل فيه اى في المعيار واما في الحكم عطف
على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة
لا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه
المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة ان يمنع ثبوت
الحكم الذى يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة
الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل
وقوله فلا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبل فلا نسلم في الفرع
اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم

هذا

هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم
متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة
على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه ح يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا
باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم
الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة
في الاصل هذا اى لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية
لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم
لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال
لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل
بالعدم على العدم فانه يمكن ان نقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو
فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا
فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما تغير الكلام
ويجعل علة مؤثرة فح يندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة في قوله الوضوء
والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير
الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الملك كالثمر والولد فنقول
حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي
يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة
المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد
والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها
لا منها فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه
لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا
وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطى ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى فحق كل واحد
مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا التعدد للحقوق يلزم التكليف بما ليس

فاطلب في الورق الثانية والحادي عشر اذا قال
التعيين اذا اراد بسبح قبل الوصول نح

في وسعهم وههنا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة
الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين
ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت
وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد
وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون
الحق واحدا او يختلف فيكون ح متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله
عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر
جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص
وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى
اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكاة
فيها قياسا على المضروب والشافعي بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب
فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد
في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان نصان واردين فيه صريحا كان
الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا
فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب
واردين في الحلي من حيث المعنى لا بد كما يحل حقيقة مدلولي كل منهما ودلالتهما معنى
لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا
فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة
ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد لا يفيد جواب
عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل
ولا الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما
حالة يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن
الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها
مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطي فعند البعض مخطي ابتداء

وانتهاء

وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله
عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر هذا هو المقول لقوله عم فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان
المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد قررنا
الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء
وهذا ما قال ابو ح كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله
تعالى واحدا لا بد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل يعني
انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله
قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمى كليهما حكما وعلما
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا
ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي
صلى الله عليه وسلم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الغنائم
وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا
على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب
بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان
يكون طريق الصواب بينا **القسم الثاني** من الكتاب في الحكم ويفتقر الى
الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما هو في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف ولنورد الايجاب في ثلثة ابواب باب في الحكم العلم
الباب الاول في الحكم اعلم انه اختير عنه تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى
ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق
بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سببه او نحو ذلك اعلم
ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء
ركنا لشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما

القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالها فانها
صفات لفعل المكلف او اثره الثاني كالملك فان الملك هو اثر بفعل المكلف وما يتعلق
به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ
الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنياوي وهو تفريغ
الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها
اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو تركه يعاقب
فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود
الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنياوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية
يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي
منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون
اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل
فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل
مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى
يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
الاحاد واما تاولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله
تعالى والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب
وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب

التفاوت

التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا
اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع
منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر
واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة
والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي
صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة
النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا يقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون
سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد
وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا
وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى
فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح
بلزومه من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى
تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى بالوجوب اي صيانة ما صار لله تعالى
فعلا اولى وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا
على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو
اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه واما
حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول
اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل
هناك اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل ليدل على
عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام
لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال
فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة
والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم

وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل بهذا الاثر فانه يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن
بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون الحكم حكما اصليا
اى يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذي
هو حكم اصلي في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض الضمير يرجع
الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من
الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجاز
من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان
يطلق عليهما الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة
من الاخر اما الاول اى الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقطع او بالقتل
فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على
لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخص
لكن اخذ بالعزيمة وبذل النفس اولى والثاني اى الذي هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار
المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة
رخص بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع
يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه
فليس له بذل النفس لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعف

الصوم

الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة
من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان
فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما
اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذي هو رخصة مجازا
وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما يسقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث
انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف
الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا
وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا
اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اى في حال الضرورة مع كونها
ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا
وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله
تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص لم يحرم في حال الضرورة
ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر
رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روي عن عمر رضي الله عنه
انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه لان القصر متعلق بالخوف
قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم
الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على
عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان
وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
وان كان اى التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اولى في صورة

يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان
الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل اخر على ان صلوة
المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة
فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد
قبل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير طلب الثواب الذي يكون بازاء
العوض منهما ومنها **واما القسم الثاني** من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء بشيء
اخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا
في باب القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه
وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يكون علامة وجوده فعلامة واما الركن فما يقوم به الشيء
وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي
فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على
ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم
الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه
واليد ركن لا ينتفي الانسان بانتفائه لكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما
اي يضاف الحكم اليها بهذا التفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه بهذا التفسير العلة معنى ولا يتراخى
الحكم عنها بهذا التفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص
فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما اي بين
العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما
فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن
الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في اخر
فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم
من حين الايجاب وكالاجارة فانه صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى ولم

يكن

يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون
الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع
حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب
بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم
العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة
للسبب لوقوع الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل
الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة السبب وكما كل ايجاب مضاف نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب حتى لو جب صحة الاداء
فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه
مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه
بالاسباب لان الحكم يتراخى الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه لكان النصاب
علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا لكن النماء ليس علة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف
قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان
متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء ثابتا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة
العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية
وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة اذا رجع ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب
فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب
من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما
ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما والحاق
لا شبه لهما بالاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح

وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء
القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب
لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى
لا حكما لان الحكم يتراخى عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد
جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها
لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا
التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا فيحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين
الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى
لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف
وقد يوجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب والحق ان شراء القريب علة
اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ماله شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به
ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس
واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك
يثبت الحكم اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى تصح نية الكفارة
عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عندها الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء
ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن
عند ابي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب
يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث
اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة يثبت به اي يثبت
بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا
عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف
الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجعا ضمن النصف فان الحكم يثبت
بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام

استرخاء

استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطئ اي المس والنكاح يقومان مقام الوطئ
في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاث الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه
لظهوره او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني
فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل
في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه او الدليل
مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في
ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات
والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع
الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء
كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام
المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فالوقوف عليهما ممكن
لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط ولما جعلوا الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء
الاول علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة العلة كجزء
العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير
علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا
اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلا علة الحكم واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطئ الدابة شيئا
فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص
اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشهود اذا شهدوا ان
زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة
الى السبب نحو ان يكون اي العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا

فلا يضمن الدال على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي
في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن
اجنبي قال الآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة قيمة
الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم اي المودع والمحرم
اذا دل على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت باختصاصها الى القتل اي تقررت
ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه
انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن
بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا
للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان
الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل سارقا على
مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة
الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد
عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه
لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار
وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل
فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا الجزاء متعلق بقوله
ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور سماها سببا لانه يوصل
اليه لان الشرط على خطر الوجود ولكن لان هذه الامور المعلقة ربما يوصل الى الجزاء
وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة
مجازا لانها اي اليمين للبر فلا يتوصل الى الكفارة اذ الكفارة لا تجب الا عند الحنث فلا يكون
اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط

اى

اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف
اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند زفر رحمه الله هي سبب في معنى العلل
حتى ابطل التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث
لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو
سبب مجازا وهذا يتبين في ان التنجيز يبطل التعليق اي لا عند زفر لانه لما لم
يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال
ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال
الحل صورة المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال انت
طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع
الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان
وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له
الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق كان الملك
قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير
معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب
فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله
زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق
الثلاث في قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين
شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا
يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب

فالمراد بكون اليمين مضمونا بهذا فيبطل بزوال الحل لا بزوال الملك اي يبطل التعليق بزوال
الحل وهو ان يقع الثلاث لا بزوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلاث لانه يمكن له
الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق
على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات
التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فلا لانه اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات
فاما التعليق بالتزوج فان اليمين فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط
فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون
اليمين مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة للجزاء شبهة الثبوت في الحال
ليكون اليمين مضمونا واعلم ان المحل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل
الامر فسبب وجوب الايمان حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا
دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال
اعلم انه يرد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف
يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول
سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغني لا يكمل الا بمال نام والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر
المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه
ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما انتزاع الحكم
عن السبب او لانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على
العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة
ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب عن سؤال وهو ان الاضافة دليل
السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضنا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس
بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا
وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله عليه السلام

ادوا

ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الريع وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض
وباعتبار الخارج وهو تبع للارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة
لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء النصاب وكذا الخراج اي سببه
الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك
لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في
الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وللطهارة ارادة
الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات
ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وللشرعية المعاملات البقاء المقدر اي
للعالم والاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما
واعلم انما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع
المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض
من وضعه ذلك الحكم كالبيع فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم
يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك
الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة
واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة
او جعلي وهي بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر
ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو
شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما
اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان
الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع

الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار [illegible] والتخيير سبب وشهود الاختيار علة
فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد
شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عنده
اي ح رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح للضمان
العتق العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على
شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة
يصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء
لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين
وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه
علة يصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة الشرط هو الثقل لكن الارض
مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح
لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي
مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان
الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع
الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب. واما شرط في حكم السبب فهو
شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن
عندنا فان الحل سبق الاباق الذي هو علة التلف كالسبب فانه يتقدم على صورة
العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله فان
فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء
الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه
عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر
اسقط نفسه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة
عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة
واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما
لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح

صورته ان يقول ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده
متاخر ثم وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا يتوقف على
الاحصان بل يحدث متاخرا اقول ما ذكروا هو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة
ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهود في
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان
والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره
عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه
ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما
حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع
حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات
فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن الشرط الذي هو متاخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم
يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت
ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا
الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان
يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه
اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت
عتقه والحرية في شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا بشهادة النساء

خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى عموم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة
لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع انكاره فهى تصلح لذلك اى شهادة
الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس
فانها لا تصلح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم اى شهادة الكافر يتحقق فى هذه
الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم فلا يصلح
لذلك اى لا يصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع
انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به
العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل
اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت
بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعنده رحمه الله لا تقبل
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال
الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار
الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق يقبل شهادة امرأة عليها فى حقه اى فى
حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عنده رح
رحمه لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق به الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات
الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى اى شهادة المرأة
الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه
شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد
فان شهادتها لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة
هكذا هنا بل كالتلف للبائع وقال الشافعى رحمه الله ليس الا كل فى المسلم العفة فالقذف

كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز
فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز
عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله وان لم يجلد
وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة
فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة
كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة فكان صادقا
فى ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
اى حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان تمكن
من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاذف شهادة الرامى والعجز
اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات
بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته
ويجلد الزانى وان تقادم العهد اى اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامى لكن
بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت الحد اى حد الزنا على
المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وما له وجود اخر شرعى فالاول لا بد ان يكون متعلق
حكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم اخر ولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب
الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر وهو الملك
وكالصلوة فالمحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا
والاكل وما له وجود شرعى مع وجوده الحسى فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا
لحكم شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو اما ان يكون سببا لحكم شرعى اخر ولم يكن
فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق لحكم شرعى وسبب لحكم
شرعى اخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثانى ما ليس له
الا وجود حسى وهو متعلق لحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا

لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود
شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة والوجود الشرعي
بحسب اركان وشرايط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة
الغير الذاتية تسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة تسمى فاسدا
وان لم توجد اي الاركان والشرايط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه
فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف
المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول
غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة
كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد فالايمان اصله التصديق
والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى
صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا تصح ردته وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ
على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين
العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب بناء
على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج
على المسلم وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة
فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله
قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف
رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج
فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج

على

على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من
تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرع في الجملة
وعند ابي ح رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان
الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم
من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا يكون في حكمهم وحق قايم بنفسه اي لا يجب في ذمة
احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه
الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب
كحفر البئر والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دايرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي
الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا
لا يصح في حقوق العباد الله والكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة
وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها
غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة
غالبة فيها لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان
الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه
شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال
قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين
اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجد
في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود
ولم يجز على العكس اي لم يجز في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا
لمن يقول لم لم تعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة

وبه قضا الصحابة المتفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضي
اي اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح
وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صايما ثم سافر فافطر
واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمع فيه والاول غالب حد القذف
وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق ففي الصحيح حق العبد فيه تبع
عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار
ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قايما مقام الاصل في احكام
الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي اذا كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير
العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين
خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه
اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجزت عن استعمال الماء يكون التيمم
خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده
خلف ضروري اي عنده ان في التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع
به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز
في انائين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضا بما يغلب على ظنه طهارته ولا
يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف
مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف الماء فبعد حصول الطهارة كانت
شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة
الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان
المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلاته
على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط
الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسئلة مس
السماء بخلاف الغموس **باب المحكوم عليه** ولا بد له من اهلية للحكم وهي لا تثبت

الا بالعقل

الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي
يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله
طريق يبتدأ به غاية ابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ثم ارتسامه
في الحواس الباطنة ثم بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل ان يدرك
الغايب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وبحسب التصرف
استعداده بهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا وفهم
ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور
مذكور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد
قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر
الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان
النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليه الجوهر المذكور خرج ادراكها
من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى
الفعل فالمراد بالعقل بهذا النور المعنوي الذي يحصل باشراق ذلك الجوهر وقد
يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن تسمى الاولى العقل الهيولاني والثانية
العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على
بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات وقوله
يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك

العقلي بداية ونهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس
ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور
ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات
ثم الخيال وهي خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده
الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ باخذ المدركات من الطرفين
ويتصرف فيها ويركب بينهما تركيبا ويسمى مخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس
فاذا تم هذا فيشرع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة
اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها
العمل كمعرفة الصانع ويسمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسبت العملية
حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة امره للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما
هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها
بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم
عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها
اذ لو كانت قابلة وقد علمنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت عارفة فعلم
ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس
وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس فيض ذلك الفيض والاشراق لشدة
صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في
اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المحمودة فيها فيصير شديد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها
منافع اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل
سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر
فقدره الشرع علما بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بكمال القوى الجسمانية التي هي
مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر المختلف

في ايجاب

في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة المخاطب متوجه بمجرد العقل بهذا فرع مسئلة الحسن والقبح
المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد
كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذر ان لم يعتبر كفر شاهق الجبل فيحمل
على تأمله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل
ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى
والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تتوقف شرعا
بل عقلا قطعا للدور ولكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات
العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط
في مقتضيات الافكار كما نرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين
احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر في مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة
الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ منها فهو وحده غير كاف اي
العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين
بل لا بد من انضمام شيء اخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيبعثه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل
المتفرقة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء
مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل
العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام
المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد بين الايتين عن زوجها
وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا
في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها ادركت مدة افادتها
التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل
التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف
فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار
دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى

فثبت بعد الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه
قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم
الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم
وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته تعالى والاشهاد عليهم دليل على انهم
يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده
فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى
اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون
الخير والشر الى الطير فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به
فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره
واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر
والزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت هذه الاية على
لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق
لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق
وقال وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف
اي وجوبها عليه فيثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه
وقد فسر الذمة بوصف هو به اهل لما له وما عليه ولا دليل في هذه الايات على وصف
يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا
لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكثيرة
منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
ونحوه فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير
ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل
ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على
الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
وكذا ما كان صلة يشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه
المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يتحمل

العقل

العقل اي يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا وفي هذا الكلام ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء لانه لم
يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان
الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة
لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة
فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
عند محمد رحمه الله لانه في معنى العبادة وتجب عندهما اعتبارا اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما
كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن
اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض بناء على انها تطهر فيخرج ذلك
في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه
حرج فيسقط اصل الوجوب والاداء محتمل اي محتمل ان يكون اداء الصوم واجبا
لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض
خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون
الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون
الصوم لانه اي الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما القابلة اي اهلية الاداء
فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة يثبت بالعقل
القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ الغير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما الضرب
للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس
من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه اهل للثواب
ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجة اي بحكم الشرع وهو باطل فيما هو
حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث
والفرقة فقضاءان الى الكفر لا الحجر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان

موضوع مصالح الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر
ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما ايضا فان
الى الكفر الاخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان واما يتوقف صحة الشئ بحكمه الذي
وضع له وهو سعادة الدارين الابدي انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا حتى لو كان
ضررا لا يلزمه بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما
الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاد
والاعتقاد ثابت امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام
الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية
في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا يثبت وان كانت
ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها تلزمه تبعا ايضا اي الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة
قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن
وليه فان اجر المحجور اي الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي
القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور
حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض واما الضرر في عدم الوجوب
لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك
العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا يستحقان
الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ
سهام الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار
الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اي ولا يصح مباشرة الولي
الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال
الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان صاحب
الحقوق عليه والعين لا يؤمن هلاكها حالة اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي

والحال

والحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها
وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل
المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح بشرط
رأي الولي لانه اي الصبي اهل الحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشره بنفسه برأي الولي فيحصل
بهذا اي بمباشرة الصبي وبرأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل
تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي
فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول
برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما
من الولي اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير
كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون
وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي
من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو اذا باع من الاجانب
وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف الصبي يصير برأيه اي
برأي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي
ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث
قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
اي يمدون اليهم اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية
نفع لانها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه
فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال
الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان
ضررا لما شرع في حق الصبي لانها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو
ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب
بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق **فصل** الامور المعترضة على الاهلية

سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال
والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة
ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا
انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه
يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله هذا انما
الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا عرض بعد البلوغ اما اذا بلغ
مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما
اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحدة من الصورتين
الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم
وليلة ساعة وعند محمد بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر
رمضان وفي الزكوة بان يستوعب الحول عند محمد وعند ابي يوسف اكثره كاف
اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل
وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون
اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر والنظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته
ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على ابيه
ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا
في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا
تجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد
عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ
الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان لانقضاء الصغر فيعني بالعوارض على الاهلية
هذا المعنى او حالة لا تكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية ولان الله خلق
الانسان لحمل اعباء التكاليف والمعرفة فالاصل ان يخلقه على صفة يكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل

كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه
ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم
المورث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان ولا يلزم على هذا
الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية
لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل
يستعجل باخذ الميراث فيجزى بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم ولا يشكل
هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في
الكفر وعدم الاهلية بالرق **ومنها العته** وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل
فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه
على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدر بخلاف الصبي
مقدر **ومنها النسيان** وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع
يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد وهو
اما ان يقع فيه الاداء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا
بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او يوجد انه مركون في الانسان
كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه
غالب الوجود **ومنها النوم** وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية
اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج
لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل
النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا
قرأ في صلوته نائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة **ومنها الاغماء** وهو تعطل القوى المدركة والحركة الارادية بسبب
مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام
وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب

ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع
الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى
ان التنبه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكيا
او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته
ولطافة سبب النوم ثم منافاة الاغماء لتماسك اليقظة اشد من منافاة النوم
اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم والنوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة
الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج
وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر
لانه يندر وجوده شهرا او سنة **ومنها الرق** وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء
عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون
حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب بان نصفه ملك فلان يجعل
عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه
يلزم من تجزيته تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق
البعض معتق الكل عندهما وعند ابي ح رح متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد
انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فالبعض ايجاد شطر
العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على
العكس فيصح ان زواله اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض
مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا
فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح الحج منهما اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا
اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير
لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح من الفقير
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير
المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة

سواء

سواء كان اقر به المأذون او المحجور اذ ليس فيه الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من
المحجور فيصح عند ابي ح رح مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند
ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا انضم اليها مالية الرقبة
والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال
انسان والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل
بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل فينتصف المحل في حق الرجال اي تحل للحر اربع
وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل الترجيح
اي تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة
وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتكمل
وعدد الطلاق عبارة عن انواع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم ان انواع
المملوكية انواع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا
قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا
العدد الناقص يلزم الانتقاص من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير متصف بالكلية لانه
يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء
هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما
وهو المال دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك مال وملك
ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص
لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته
لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه ينقص عن قيمته
عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابت لها دون ملك النكاح
فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض
فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الكمال فيما هو من باب الازدواج
اي لو كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم

بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور فلا يكون الرق متصفا بشيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم ثابت
ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت
هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينتصف لكن في
الاكمال بشبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف
لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لساير الانواع وعنده لا يختص
الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب وقلنا
هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد
ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا
حال كونه مالا وهو الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع
الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك
الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك
بالشيء فينقطع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما فثبت
ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال
ملك اليد فيبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا للسبب لان مباشرة سبب الملك
لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد
فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا
اي لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء اخر واذا كان كذلك فعدم اهليته
لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود
بالغير لا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير
المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي
يكون المولى خلفا قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد

المأذون

المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل
في شرى الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون
اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في ما بين الصورتين وهما مرض
المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف
في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا
لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال
مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع
المال فهو في حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن
العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني
بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول ثم ينعزل الثاني وكذا اذا
مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن
لانه حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف
الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم
كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
ودار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج ان
منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح
امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية
لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال
رمضان فان الصوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط
الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه
جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد
ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان
الدم صلة في حق الجاني لانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المتلف
غير مال بناء في الوجوب على العبد وكون الدم مالا ينبغي ان يهدر يوجب المجني للمتلف

عليه وصارت رقبته جزاء ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل من ان الارش اصل
في الجناية حتى يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطاء
لكن العبد ليس باهل لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا
يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عنده رح وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
في الدفع **ومنها الحيض والنفاس** وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط
للصلوة والصوم على ما مر **ومنها المرض** وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز
شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب
تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع
الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت
علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله
بالموت فان اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما
فقط اي في حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر
المثل فقط في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى
النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم يمنع في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه
وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اي الفسخ
كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اي لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا الى المريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل
ليعلم ان الحجر وترك الايثار للاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى النقص اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم

اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوارث والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول بطلت اي الوصية للوارث صورة بان
يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين
لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتقومت الجودة عطف
على قوله بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار اي ان باع الولي مال الصبي
من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء
بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء حتى يكون لاحد الورثة ان يأخذ
التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط
في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا التفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق
بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد
تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد
مستحقا للحرية فلا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى
يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق
فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن
لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين
لكن يرجع على المولى بعد غناه ومعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل
السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته **ومنها
الموت** وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من
باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا
بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان كان دينا

لا يبقى بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت
الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين
مضافا الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع
صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى
ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة
بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية متابعة ههنا فان الاصل
في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سوال مقدر
وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة المتوجهة
للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة
له الى بقاء المملوكية فلا تبقى فعقد الكتابة لا تبقى فاجاب بان المملوكية تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا
لا قصدا او يثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نصا مما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق
به اي بالموت وانما يثبت بالخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له
خليفة الميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا
يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا
يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار
مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع
المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها
انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان
قبل وعلى هذا الاصل وهو ان المحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه

فلك

فلك المالكية يبقى دون المملوكية فلك المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس
لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته
فالقصاص لان القصاص عقوبة وجب لدرك الثار عند انقضاء الحيوة
والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى
يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه
ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي
القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت صرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام
الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من
غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة
بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة
الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة
للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند
الشافعي رحمه الله اي ديانته دافعة للتعرض له لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون
فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض ولدليل
الشرع في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى
العبد للعقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا
في حقهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع
ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس وصورة التخفيف الامهال
لتوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو
قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم
عذاب اليم وقال تعالى نوله ما تولى الاية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح تقوم
الخمر والخنزير في حقهم اي باتلافهما وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه

في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا لان العفة عن الزنا شرط احصان القذف فعند ابي ح
رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه يجب به النفقة اي بنكاح المحارم
ولا يفسخ اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان ثم اقام الدليل على ثبوت
تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس
من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم
تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام
التي تصلح ديانتهم دافعة لها اتفاقا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عند تنافيها اذا
عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي
الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا
فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه
وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض لدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة
بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة
من الشرائع الان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام
فارتكب المجوس ذلك وارتكب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب
جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون
بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا
الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا تجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته
لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس بعدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد
القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه بعدم الارث فالحكمان مختلفان
في الاصل والفرع لكنهما مشتركان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير
متعدية فلكن يثبت بديانتهم نفي تقوم الخمر على ما كان فلم ينف الا دفع دليل
الشرع ثم هو اي التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف

شرط

شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف الخمر وبالقذف وانما
يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان
ولم نقل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية
واما انهما لا يتناكحان بالصحة فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس
في نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي
وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي البنت
التي ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو
مذهب ابي ح رح اما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل
الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر
بل كان ضروريا اذ في شريعة ادم لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح
المحارم كان في شريعة ادم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد
لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا
في شريعة ادم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع انه يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر وكان المنع بين التوامين
اما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين
مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت
لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم يحل بالقربى فعلم
ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت
الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى
الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا
للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم نكاح المحارم الى اخره

فكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم
ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على
الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل
الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني وهو انتفاء حد القذف يندرئ
بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث اذ لو
وجبت يصير الديانة متعدية فان قيل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة
عدم صحة النكاح فهذا الدليل يشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا
في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رضي الله عنه في النفقة انها لدفع الهلاك فاي حاجة
النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك
لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المراة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة
الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله
وهو اما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان
متأولا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالاتلاف مال العادل
او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ويحرم
الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث
موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم
الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه ولاية منقطعة عنه لما كان
الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن
بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول

بانه

بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه
مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي
يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة والقصاص في القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي
واما عند مالك فيقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رحمه الله
وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث
العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد ببطلانه
حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق بالجهل وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان
قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة
او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل
ع كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع
او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر اي بالوضوء زاعما
صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى
المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان
الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله
لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا اذا كان يزعم وقت اداء
المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه
اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز
اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على جهله
غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له
ثم توضأ وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء في الفرض الثاني
يعيد من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الوضوء

الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر
بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه
مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد
الوليين ثم اقتص الاخر عالما ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة
في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا
كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ
هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة التي تقدمت ومن زنا
بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء
الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب
الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنا هو اي زنى حربي اسلم
حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي ساكن
فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا
هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب
ولم يشتهر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في
الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل
تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم
يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله
تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما
اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل حينئذ جهل ههنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب
الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون

اي يكون

اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة
يقع عن التوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا
جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة
المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية
لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى باع الشفيع الدار المشفوع
بها بعد ما بيعت الدار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة
المنكوحة اذا جهلت بان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر
حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد
جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت
بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ
جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب
عليها فدلايل الشرع يجب ان يكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق
الامة خفي لان خدمة المولى يشغلها عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل
ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا فرق اخر بين الامة
والبكر في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على
الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان
وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن
من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها
الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء لانها تفريع على ان فسخ النكاح بخيار
البلوغ الزام ضرر وخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر والمكره او كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو
كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر

من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر
بالمحرم فيحد به اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر
بشراب محرم او بالمثلث لا ينافى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه
كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد
استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى
وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما
يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع
واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف ونحوهما او باشر سبب الحد يلزمه
لكن انما يحد اذا صحى وحده اختلاط الكلام اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة
بين السكر والصحو وزاد ابو ح رح ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب
الحد فقط **ومنها الهزل** وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى ولا المجازى
وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته
اى دلالة الهزل اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل العقد بان يقال
نحن نتكلم بلفظ العقد هزلا ولم يشترط كونه اى كون الشرط وهو المواضعة
فى نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل
لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم
والرضى به فوجب النظر فى التصرفات كيف ينقسم منهما اى فى الاختيار والحكم
وهى اما من الانشاآت او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشائيات
فاما ان يحتمل النقض او لا يحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا فى اصل
العقد اى يجرى المواضعة قبل البيع بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد
البيع فان اتفقا على الاعراض اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن
الهزل وعملنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط مؤبدا اى للمتعاقدين لوجود
الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع

بالخيار

بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤبد لكن
لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك
بالقبض يثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه فى الثلث
جاز اى ان اجازاه فى ثلثة ايام جاز عنده ح رح اى ينقلب جائزا كما فى الخيار
المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينفذ الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز
البيع كما فى الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شئ اى لم
يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا فى
الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى ح رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التى لم تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر
العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق فلنا
الاخر ناسخ الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يحضر على المواضعة
واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكراهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر
لم يحضرنى شئ او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شئ فعلى اصل ابى ح رح
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا
على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما
وابو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد فى الكل والفرق له بين البناء ههنا وثمه
ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر
فيفسد العقد وقد جدا فى اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار
اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا فى اصل العقد وانما الهزل
فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف
حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى المتن واما ان يتواضعا
على ان الثمن جنس آخر والعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
فى القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لا ههنا والهزل باحد الالفين ثمه
شرط لا يطالبه فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين

شرط لوقوع البيع بالاخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان يجعله حملا
خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله
ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب احد
للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف
على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل
لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان
الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل
خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل
فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء
فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط
لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد
عن ابي حنيفة رح في المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح
اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل ان
اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم
الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه هو الف داخل في المسمى
وهو الفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال كذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند
ابي ح فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير
الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب
والخيار باطل وعند ابي ح رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا

في

في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء وعندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان
المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه
الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المهر وعند
ابي ح رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة
وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء
اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار فالهزل
يبطله سواء كان مما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار
بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه
استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به
وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين
الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا
نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا
لجانب الايمان كما في الاكراه **ومنها السفه** وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل
بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته لان
المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون
لكن تعتريه خفة اما فرحا او غضبا فتتابع مقتضاها في الامور من غير روية
ونظر في عواقبها ليقف ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك من الجد به عن مثله

الا اذا افسد فيسقط حينئذ حق المنع وهي خمس وعشرون سنة لان ادنى مدة البلوغ اثنا عشر سنة وادنى مدة الحمل نصف سنة فيكون ادنى سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فاختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو المنع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له دينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن غاية فقتل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياس عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين السفهاء وان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفا طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابرة شدايد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع للتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فتوته فاخذ ينتف عثنونه وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رحمهما الله لا حجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زايدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

بالحق

بالحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه وكان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شرى المكره فيثبت له الملك بالقبض فلما ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فينحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان خاف ان يلجئ امواله **التلجئة** هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر **ومنها السفر** وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رد القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان صدق النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة وعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر باختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان

لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر
الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر لا كفارة عليه اى الصايم اذا
سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط اى الكفارة بخلاف
ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن
اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تباين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض
ضروري واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة
والسنة المشهورة ما روي عنه عم واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاورتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكن تركت القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلث يصح
وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان الاول منع اى نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الاقامة
بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد
مر اى في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع بعينه فكان
بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد اى فاكل غير
طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعي رحمه الله على عدم الرخصة لمن
يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول
لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب الميتة قصدا
اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل باكلها دافعا للضرورة
ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يغتذى اى
يرفعها لجوعة اخرى **ومنها الخطاء** وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه

جزاء كامل ويصلح اى الخطأ مخففا لما هو صلة ثم تقابل مالا وجب بالقتل كالدية
انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه
ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو
داير بين العقوبة والعبادة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو داير والمراد به
الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار وصار كالنايم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم
البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في
دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال والاداء الا ان يكون صادرة عن العقل
بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر
ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان
السهو والغفلة مركوزتان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف
عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا
كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل
عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو
وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل
الى اخره وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النايم وكذا لم نقم
البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج
في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور
الحقيقية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة
الشافعي قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النايم ولقام البلوغ
مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا جرى البيع
على لسانه اى لسان الخاطي خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره
فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجي بان يكون بخوف

النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب
وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان
المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار
في نهار رمضان او رخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل
مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمل
على اختيار الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان
عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي رحمه الله
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او اما
ان لا يكون عذرا واعلم ان لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام
المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه
اي رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره
ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف
الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل
الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبب جواب
اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل
فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله
فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي
الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولي بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولي
وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة
الايلاء لا اسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق
فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء
واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض بهذا الاختيار
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل

والا

والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها
لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت
اي الاقوال مما لا تنفسخ ولا تتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ
لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى
بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا
اي ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ
بالاكراه اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى ووجه
الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار
الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه
اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق
واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد
الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل
في الهزل بدون الفساد اما في الحكم الاكراه فلا رضى بالسبب واذا اتصل
بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق
بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه اي على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف
الهزل اما عندهما فلان الرضى بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم
فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل
كما في خيار الشرط في جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق
على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح
في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عنده فلانه
لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما تنفسخ وتتوقف على الرضى كالبيع
والاجارة يفسد والملجئ وغيره فيها سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل
آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم

من جعله آلة بتبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيه
بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو
جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه
اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل
ايضا فان البيع ح يصير غصبا او الاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق ف
تصرف قولي لكنه اتلاف فيعتق على الفاعل ففي المعنى الاول لم يجعل آلة وفي
المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعله آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف
فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق ف
يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل
محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء موجب الجناية عليه فقط اي
على الحامل فان كان عمدا اقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه
بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فياثم كل منهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل
الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا
كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره على
جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل
حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا فتل
معنى فان ولد الزنا كانه هالك بمنزلة الهالك فانقطاع نسبه عن الغير هلاك
فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخنزير والاكراه الملجي
يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجي اي لا يبيحها غير الملجي لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي
لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه

بالي



التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل
الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه
اي اذا اكرهت المراة على الزنا الملجي رخص لها فان حرمة الزنا عليها
حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ ليس في زنا المراة قطع
النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل
فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجي لا تحد بغير
الملجي للشبهة ويحد هو اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجي يكون زناها من جهة
فينبغي انها ان زنت بغير الملجي يكون في زناها شبهة الرخصة
فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجي فان زنا بغير الملجي
يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجي
وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة
لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها
لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب
الضمان لوجود العصمة
والله ولي العصمة
والتوفيق تم
الكتاب بعون الله
الملك
الجليل



الحمد لله الذي عالم السر والخفيات والصلوة والسلام على سيدنا محمد شفيع المذنبين
في العرصات وعلى آله واصحابه المتمازين من الموجودات الحمد لله الذي وفقنا
باتمام هذه النسخة الشريفة الجليلة والخطيرة المنيفة الجميلة على يد اضعف عباد
الجليل خليل نصيب ابن اسمعيل بن خليل الشهير بقاضي زاده الادرنوي المنفصل
عن قضاء مهاج حميت عن الآفة والاعوجاج من احسن اوقات الايام وقت الضحى
الكبرى في يوم الثلثاء السادس والعشرين في شهر ربيع الاول من شهور
سنة اثنين وخمسين والف من هجرة من له كمال الشرف